RAINER RIESNER

ESSENI E PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA A GERUSALEMME

Nuove scoperte e fonti

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTÀ DEL VATICANO

RAINER RIESNER

ESSENI
E PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA
A GERUSALEMME

Nuove scoperte e fonti

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Titolo originale dell'opera:
Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen

© 1998 Brunnen Verlag Gießen

Seconda edizione ampliata

Traduzione dal tedesco
di *Edmondo Coccia*

© Copyright 2001 Libreria Editrice Vaticana – 00120 Città del Vaticano
Tel. (06) 609.85003 – Fax (06) 698.84716

ISBN 88-209-7165-8

Dedicato

al Prof. Oscar Cullmann

grande ricercatore del cristianesimo primitivo

e teologo della storia della salvezza

PREFAZIONE

Sono ormai passati oltre cinquant'anni dal giorno in cui si divulgò in un baleno, in tutto il mondo, la notizia che sulle rive del Mar Morto alcuni beduini avevano scoperto dei manoscritti ebraici di epoca biblica (*The Times*, 12 aprile 1948). Già un mese prima William F. Albright si era congratulato con il suo giovane collega John C. Trever, dell'*American School of Oriental Research* (Gerusalemme-Est), per «la più grande scoperta di manoscritti dell'epoca moderna». I manoscritti di Qumran si rivelarono in effetti come autentici e d'incalcolabile importanza per la ricerca relativa al testo biblico veterotestamentario e al giudaismo del tempo ellenistico-romano. Ma si rese subito chiaro che ne sarebbe derivata anche una nuova luce su Gesù e sul cristianesimo primitivo. Già nella prima edizione della cosiddetta «Regola della Comunità» (1QS), proveniente dalla grotta 1, William H. Brownlee notava dei paralleli con il Nuovo Testamento (M. Burrows – J. C. Trever – W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery II/2: Plates And Transcriptions of the Manual of Discipline*, New Haven 1951). Brownlee era vicino al movimento evangelico americano. Già questo è sufficiente per dimostrare che fin dall'inizio, accanto a ricercatori di orientamento ebraico, agnostico e teologicamente liberale, parteciparono alla ricerca sui manoscritti di Qumran anche dei cristiani conservatori. Dimostra certamente un difetto d'informazione una frase come quella pubblicata ancora nel 1998, in milioni di copie, da *Der Spiegel* 2/1998, p. 132: «Le edizioni [del testo] passano volentieri sotto silenzio i paralleli con il Nuovo Testamento».

Anche il popolo dei lettori della Bibbia è stato defraudato in assoluta malafede dell'importanza che gli scritti di Qumran possono avere per la comprensione del Nuovo Testamento. Se ne può vedere una prova in un dizionario biblico evangelico molto diffuso, edito da Fritz Rienecker, già docente presso il seminario per missionari e pastori di St. Chrischona. Se, infatti, in un primo momento vengono date per certe, a proposito del rapporto tra cristianesimo primitivo e scritti di Qumran, «differenze molto profonde... specialmente nell'atteggiamento di fronte alla Legge», vi si afferma poi anche quanto segue: «D'altra parte, però, nei Salmi (*Hodajot*) provenienti da Qumran vengono espresse verità assolutamente neotestamentarie: la radicale cor-

ruzione provocata nell'uomo dal peccato e l'inutilità delle opere buone, la giustificazione donata da Dio, il perdono e la purificazione attraverso lo Spirito Santo; vi risulta conosciuta persino la preghiera in ispirito come presupposto per essere esauditi... Non sembra quindi da escludere un collegamento con i circoli giudaici che aspettavano il Messia di Dio (*Lc* 1; 2,27-38)» (*Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1960, 545ss.).

In maniera del tutto simile si poteva leggere nello stesso tempo in una pubblicazione destinata a cristiani cattolici: «Forse gli appartenenti alla comunità di Qumran sono raccolti insieme, come gli esseni nel Nuovo Testamento, sotto quel gruppo che viene indicato come quello di coloro che "aspettavano il regno di Dio" (*Mc* 15,43; *Lc* 23,51; 2,25; 2,38)» (R. Meyer – J. Reuß, *Die Qumran-Funde und die Bibel*, Regensburg 1959, p. 130). Appena un anno dopo la divulgazione della notizia del ritrovamento dei manoscritti, Agostino Bea, allora rettore del Pontificio Istituto Biblico a Roma, ebbe a sostenere l'opinione secondo cui a Qumran c'imbattiamo in una corrente del giudaismo che era particolarmente vicina agli inizi del cristianesimo primitivo (*De antiquis manuscriptis hebraicis prope Mare Mortuum inventis*, in VD 28, 1950, pp. 354-361). Bea si rese famoso più tardi, come cardinale, per il suo attivo impegno nel dialogo evangelico-cattolico. Egli aderì all'idea dei ricercatori protestanti Harald Riesenfeld e Birger Gerhardsson, che nel sistema della tradizione giudaica del tempo videro un presupposto decisivo per la trasmissione certa della tradizione riguardante Gesù (*Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1967, p. 62). L'influenza delle convinzioni di Bea si dimostra anche nella dichiarazione della Pontificia Commissione Biblica del 1964 sull'attendibilità storica dei vangeli (*Instructio de historica evangeliorum veritate*, par. 2).

Si può essere di diversa opinione sulla quantità dei paralleli tra il Nuovo Testamento e gli scritti di Qumran, ma è fuori discussione che vi siano di questi paralleli. È anche sorprendente il fatto che si ritrovino modelli linguistici e concetti teologici essenici ancora in scritti cristiani di epoca successiva a quella neotestamentaria, come la *Prima Lettera* di Clemente, le *Odi* di Salomone o le *Pseudo-Clementine*. Fin dall'inizio studiosi come Oscar Cullmann (*Ebioniten*, RGG³ II, 1958, pp. 297ss.) e Karl-Georg Kuhn (*Essener*, *ibidem*, pp. 701-703) hanno sostenuto l'opinione secondo cui dopo la catastrofe del 70 d.C. molti

esseni avrebbero aderito alle comunità cristiane. Ma ci si può chiedere se a tali conversioni non si sia arrivati già molto tempo prima.

Grazie alla tenacia tutta sud-tirolese di un personaggio così garbato come Bargil Pixner OSB, docente di Archeologia e Topografia Biblica nella facoltà teologica presso il monastero della Dormizione, nel 1977 venne riscoperta sul Monte Sion a Gerusalemme quella porta che lo storico ebreo Giuseppe Flavio chiama «Porta degli Esseni» (*Bell* V 145). La discussione scientifica portò a rafforzarsi l'opinione secondo cui questa porta conduceva a un quartiere della particolare comunità giudaica sulla collina sud-occidentale della città vecchia. Per primo sostenne chiaramente questa convinzione il famoso Joseph Barber Lightfoot nel suo celebre saggio sugli esseni nelle fonti antiche (*St. Paul's Epistles to the Colossians And Philemon*, London 1875, p. 94, nota 2). Della sua stessa opinione furono anche vari studiosi come Adolf Hilgenfeld, Frédéric Godet, Émile Schürer e Marie-Josèphe Lagrange (cf, più avanti, il paragrafo «Il nome della porta», II, 2, e). Recentemente si sono espressi per un quartiere essenico sul Monte Sion, tra gli altri, David Flusser, un ebreo esperto di cristianesimo primitivo (*Das Abenteuer vom Qumran*, Winterthur 1994, p. 23) e lo specialista di Qumran Émile Puech (MBib 107, 1997, p. 55). Non lontano dalla Porta degli Esseni si trova quello che tradizionalmente viene indicato come il Cenacolo. Si è avuto addirittura in Theodor Zahn, esperto evangelico di Nuovo Testamento e di patristica, un difensore della tradizione secondo cui in questo luogo si trovò il primo centro della prima comunità cristiana, cioè il cosiddetto «piano superiore» di cui si parla in *At* 1,13 (*Die* Dormitio Sanctae Virginis *und das Haus des Johannes Markus*, Leipzig 1899). Questa ricerca intende approfondire le questioni circa la sede comune di due gruppi giudeo-messianici e sulle loro possibili relazioni reciproche.*

La collina sud-occidentale non soltanto è una delle zone più belle della città vecchia di Gerusalemme, ma è anche di massima importanza per la storia antica e moderna della Città Santa. Poiché questa col-

Sul quartiere essenico sul Monte Sion cf i seguenti studi di più recente pubblicazione: B. J. CAPPER, *«With the Oldest Monks...». Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?*, in JTS 49 (1998), pp. 1-55; B. PIXNER, *Jesus and His Community: Between Essenes and Pharisees*, in J. H. CHARLESWORTH – L. J. JOHNS, *Hillel and Jesus*, Minneapolis 1997, pp. 193-224; B. PIXNER, *Nazareans on Mount Zion (Jerusalem)*, in S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 2000, pp. 289-316.

lina portava il nome di «Sion» al più tardi fin dalla prima metà del secondo secolo, fu ritenuta fino all'inizio del nostro secolo come il luogo della città di Davide di epoca veterotestamentaria. Soltanto scavi effettuati sulla collina sud-occidentale hanno fornito la prova che qui si trovava la più antica città gebusitica ed israelitica. Anche questa vicenda di un nome di luogo introduce in un affascinante capitolo della storia giudaico-cristiana. Oggi il Monte Sion si trova al di fuori della cinta di mura di epoca turca. Si raggiunge la collina attraverso la Porta di Sion, che porta ancora le cicatrici provocate dai colpi di cannone della guerra d'indipendenza israeliana del 1948. Ci s'imbatte innanzitutto nelle rovine di una grande chiesa armena, che secondo una tarda tradizione si trova sul luogo del palazzo del sommo sacerdote. Più ricco di prospettive storiche, tuttavia, appare il sito della chiesa di San Pietro in Gallicantu, che si trova più in basso sul pendio orientale del Monte Sion, dove un'antica strada a gradini sale dalla piscina di Siloe.

La collina sud-occidentale è dominata dalla cupola e dal bianco campanile della chiesa della Dormizione, costruita per i cattolici tedeschi dall'imperatore Guglielmo II, che acquistò il terreno dal sultano turco (O. Kohler, «*Sancta Sion*». *Zwischen christlicher Zionssehnsucht und kaiserlicher Orientpolitik*, dissertazione di laurea, Tübingen 1998). L'imponente edificio fu costruito dall'architetto Theodor Sandel, membro della comunità dei templari uscita dal pietismo di Württemberg. Nelle immediate vicinanze si trova il Cenacolo gotico. Nel suo pianterreno musulmani, ebrei ortodossi, ma anche alcuni cristiani privi di spirito critico, venerano la presunta tomba del re Davide. Questo edificio di struttura irregolare, i cui elementi più antichi risalgono all'epoca erodiana, continua a presentare molti enigmi. Sulla linea occidentale della cinta muraria di epoca neotestamentaria, che chiudeva il Monte Sion sulla valle della Geenna, si trovano gli edifici, simili a fortezze, di un seminario greco-ortodosso e della «*Gobat-School*». Questa scuola porta il nome di Samuel Gobat (1799-1879), proveniente dal movimento svizzero del risveglio e secondo vescovo della diocesi prussiana-inglese di Gerusalemme. Primo vescovo era stato l'ebreo-anglicano Solomon Alexander. La «*Christ Church*», non lontana dalla Porta di Giaffa, testimonia questo affascinante capitolo di storia cristiana nel Medio Oriente. Intanto, in Israele viene sempre più riconosciuto il ruolo svolto da gruppi pietistici nel diciannovesimo

secolo per lo sviluppo di Gerusalemme (A. Carmel, *Christen als Pioniere im Heiligen Land*, Basel 1981).

Il Monte Sion è soprattutto caratterizzato, oggi, anche dai suoi cimiteri. Tra il complesso del Cenacolo e il monastero degli assunzionisti di San Pietro in Gallicantu si estende il cimitero dei francescani, famoso non soltanto perché attraversato dalla cinta di mura di epoca neotestamentaria; qui è sepolto anche Oskar Schindler, originario di Zwittau nella Boemia orientale e salvatore di centinaia di ebrei, che soltanto Hollywood ha strappato all'oblio. A sud della «*Gobat-School*» c'è il vecchio cimitero protestante. Sulla sua estremità meridionale venne scavata la Porta degli Esseni. In questo cimitero sono sepolti il vescovo Gobat, Johann Ludwig Schneller e l'archeologo inglese William Flinders Petrie, come anche Conrad Schick (1822-1901), originario di Bitz sull'altipiano svevo. Schick era giunto nella Città Santa come ex allievo del seminario evangelico di St. Chrischona per incarico di Carl Friedrich Spittler; dopo aver svolto per alcuni anni il compito di diacono nella cura delle anime, egli divenne architetto del governo turco e in questa funzione non solo costruì il quartiere ebreo-ortodosso di Me'a She'arim, ma diventò anche un pioniere della ricerca archeologica (A. Strobel, *Conrad Schick – ein Leben für Jerusalem*, Fürth 1988). Compianto da ebrei, musulmani e cristiani, Schick morì in età biblica nella Città Santa. Molte tombe del vecchio cimitero protestante invitano alla meditazione (A. Strobel, *Deine Mauern stehen vor mir allezeit. Bauten und Denkmäler der deutschen Siedlungs – und Forschungsgeschichte im Heiligen Land,* Gießen 1998). Un tale che era nato nel Caucaso da emigranti svevi ed era stato condotto a Gerusalemme dall'attesa escatologica ha fatto scrivere sulla sua pietra sepolcrale il versetto 19 della seconda lettera di Pietro: «E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro». Questa iscrizione testimonia una continuità della speranza nella definitiva svolta messianica, così come la nutrivano anche quei pii ebrei che al tempo di Gesù vivevano dietro la Porta degli Esseni.

La parte principale della presente ricerca venne pubblicata nel volume edito dal Prof. Wolfgang Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 26/2, Berlin – New York 1995, pp. 1775-1922. La casa editrice Walter de Gruyter ne ha gentilmente concessa la ristampa. Il manoscritto è stato letto mentre veniva elaborato dal compianto

Prof. Eugen Ruckstuhl, dal Dott. Wolfgang Bittner e da mio cognato, il viceparroco Christoph Schilling, un ex-allievo evangelico del corso teologico presso il monastero della Dormizione. Se si eccettuano la prima nota e un supplemento, il testo originale è stato ripreso nella sua interezza. A notizie e questioni che risultano da nuove fonti e scoperte viene dedicata un'ampia appendice. Per le correzioni e gli indici mi sono servito della collaborazione della mia assistente a Dresda, Debora Szillat, e di Ingo Kuntzsch, mentre ha collaborato al lavoro bibliografico lo studente di teologia Christian Grewing (Tübingen).

Con il padre Bargil Pixner OSB e i due archeologi israeliani Doron Chen e Shlomo Margalit ho avuto fin dal 1979 la possibilità di prolungate discussioni sugli scavi effettuati alla Porta degli Esseni. Il Dott. Chen e il Dott. Michael Chyutin (Tel Aviv) hanno concesso di riprodurre le illustrazioni. La comunità araba-anglicana a Gerusalemme e l'evangelico *Jerusalem University College* mi hanno sempre generosamente concesso di visitare la Porta degli Esseni anche insieme a gruppi. La comunità benedettina sul Monte Sion mi ha prestato spesso la sua ospitalità. Preziose indicazioni mi sono state fornite dai professori Frédéric Manns ed Eugenio Alliata, dello «Studium Biblicum Franciscanum» di Gerusalemme, da Boaz Zissu, dell'«Israel Antiquities Authority», dal Prof. Hanan Eshel, dell'università «Bar-Ilan», dal Dott. Roland Deines, dell'istituto evangelico tedesco per l'archeologia della Terra Santa, come anche dal Prof. James F. Strange, della «University of South Florida», incaricato di proseguire gli scavi sul Monte Sion. Della mia iniziazione scientifica ai testi di Qumran sono debitore al Prof. Otto Betz. Egli è tra i pionieri della ricerca tedesca su Qumran e lavorò già sui manoscritti in un momento in cui essi venivano ritenuti tutt'al più, in vasti ambienti dell'esegesi protestante, come testimonianza del legalismo giudaico. Il nostro comune maestro di Tubinga, Otto Michel (1903-1993), ha seguito sino alla fine, con interesse e senza far mancare il suo consenso, gli scavi nel quartiere essenico di Gerusalemme.

Ho voluto dedicare questo lavoro al Prof. Oscar Cullmann per motivi scientifici e personali. Da lui mi giunse nella Pasqua del 1994, in un momento di esperienze per me difficili, una lettera d'incoraggiamento. Ma la dedica intende soprattutto far ricordare che Oscar Cullmann ha messo in risalto fin dai primi inizi l'importanza delle scoperte di Qumran per la ricerca nel cristianesimo primitivo. Non a ca-

so egli pubblicò nel volume in onore di Rudolf Bultmann un articolo sul tema «I testi di Qumran recentemente scoperti e il giudeo-cristianesimo delle Pseudo-clementine» (*Neutestamentliche Studien*, a cura di W. Eltester, Berlin 1954, pp. 35-51; ristampa in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen – Zürich 1968, pp. 241-259). Ritengo di valore pionieristico, inoltre, l'articolo di Cullmann «*The Significance of the Qumran Texts for Research Into the Beginnings of Christianity*» (JBL 74, 1955, pp. 213-226). Di questo articolo esiste una ristampa inglese (in K. Stendahl, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1992 [1957], pp. 18-32, 241-252), ma manca ancora, purtroppo, una traduzione in lingua tedesca. Oscar Cullmann mi ha insegnato con l'impegno profuso nel corso di tutta la sua vita che una seria ricerca storica, in particolare nella storia della religione, non può essere disgiunta da una teologia che prenda sul serio gli interventi salvifici di Dio.

Gomaringen, Pasqua 1998

R. R.

I

Introduzione

Sotto la voce «Jerusalem» del *Biblisch-Historisches Handwörterbuch* H. Kosmala scriveva nel 1964: «Dopo l'ultima cena Gesù si recò al Getsemani e di qui fu portato prima da Anna e poi al palazzo del sommo sacerdote Caifa, che secondo una tradizione del IV secolo doveva trovarsi nelle vicinanze della casa della prima comunità cristiana. Una simile notizia, tuttavia, oggi non viene più perpetuata neppure dai cattolici; non sarebbe immaginabile, infatti, la coesistenza tra la prima comunità cristiana e Caifa come vicino più immediato (Kopp, p. 405). Anche la grande distanza tra il suo palazzo e la zona del tempio è un argomento a sfavore di questa tradizione. Inoltre, non era lontana di qui quella che Giuseppe Flavio chiama "Porta degli Esseni" [*Bell* V 145]... Essa aveva ricevuto certamente il suo nome dal fatto che in questo territorio si erano stabilite persone di corrente essenica (diversamente Dalman, JG, 86). Ma gli esseni costituivano quel gruppo del giudaismo che si trovava più vicino ai primi cristiani».[1] Anche se l'ubicazione del palazzo di Caifa (*Mt* 26,58; *Mc* 14,54; *Lc* 22,54; *Gv* 18,15) viene talvolta ancora sostenuta nel luogo della chiesa armena del Redentore, del XV secolo, da parte di autori meno informati,[2] Kosmala aveva pienamente ragione nel negare una simile tradizione, che appare tarda e di secondaria importanza (cf più avanti, pp. 85-86).

Le argomentazioni di Kosmala contengono brevemente, oltre alla questione circa il palazzo del sommo sacerdote, altre tre tesi: 1) la localizzazione del primo luogo di riunione della prima comunità cristiana sulla collina sud-occidentale della città vecchia di Gerusalemme, og-

[1] Jerusalem, BHH II, Göttingen 1964, pp. 820-850 (846). Le citazioni si riferiscono a C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², p. 405, e a G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, p. 86.

[2] Così, per esempio, da W. H. MARE, *The Archaeology of the Jerusalem Area*, Grand Rapids 1987, pp. 168-171. La più particolareggiata e antica difesa di questa localizzazione è stata proposta da F. M. ABEL, *La maison de Caïphe et les sanctuaires de Saint-Pierre*, in L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *Jérusalem Nouvelle*, II, Paris 1922, pp. 482-496.

gi detta Monte Sion, risulta appropriata;[3] 2) il nome della «Porta degli Esseni», che si trova nelle vicinanze, dimostra un insediamento della comunità di questo particolare gruppo giudaico nella stessa zona; 3) tra le due comunità situate così vicine l'una all'altra ci furono anche rapporti religiosi.[4] Mentre le due prime ipotesi sono state sostenute indipendentemente l'una dall'altra anche da molti studiosi già prima di Kosmala,[5] egli è stato il primo, per quanto mi risulta, a stabilire un diretto collegamento tra di esse e a supporre un contatto tra esseni e giudeo-cristiani già nel formarsi della prima comunità cristiana a Gerusalemme.[6] Indipendentemente da questo breve accenno a ciò che afferma Kosmala, B. Pixner ha sostenuto in diverse pubblicazioni le stesse tesi.[7] Nelle pagine seguenti dovremo esaminare quali argomenti archeologici e storici si possano addure per provare una simile opinione.

[3] Cf ancora H. KOSMALA, BHH II, Göttingen 1964, pp. 845ss. La tradizione circa il luogo dell'Ultima Cena sullo stesso luogo viene da lui ritenuta, invece, di secondaria importanza: *Der Ort des letzten Mahles Jesu und das heutige Coenaculum*, in Jud 17 (1971), pp. 43-47.

[4] Cf anche H. KOSMALA, *Hebräer – Essener – Christen*, Leiden 1959, pp. 52ss., 108.

[5] Bibliografia p. 25, nota 33, e a p. 81, nota 261.

[6] Si è avvicinato a questa ipotesi S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline And the Jerusalem Church of Acts*, in K. STENDAHL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957, pp. 129-142 (142): «In Gerusalemme c'erano conventicole di dissidenti che erano geograficamente separati dai loro centri religiosi. Si pensi, per esempio, che vi vivevano, temporaneamente o permanentemente, alcuni membri della setta di Qumran. Sarebbe stato difficile, per loro, continuare tutte le pratiche dei loro fratelli impegnati in attività agricole nella valle del Giordano. Senza alcun dubbio avevano imparato e insegnato i precetti della loro setta e conservato per quanto possibile la loro purezza. E avevano potuto conservare le loro particolari leggi alimentari se i loro compagni sui campi inviavano loro i prodotti agricoli. Si può immaginare che frequentassero i recinti del tempio, pur senza prendere parte al sacrificio. Membri di tali gruppi possono aver aderito talvolta alla chiesa cristiana, con conseguente influenza sulla vita dei loro nuovi compagni». Cf anche p. 163, nota 5.

[7] *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in *Studia Hierosolymitana* I (volume celebrativo in onore di B. BAGATTI), Gerusalemme 1976, pp. 245-285; *Sion III, «Nea Sion». Topographische und geschichtliche Untersuchung des Sitzes der Urkirche und seiner Bewohner*, in HIL 111/2-3 (1981), pp. 2-14; *Der Sitz der Urkirche wird zum neuen Zion. Die bauliche Entwicklung auf dem Südwesthügel Jerusalems bis zum Jahr 415 n.Chr.*, in *Dormition Abbey Jerusalem* (volume celebrativo in onore di L. Klein), St. Ottilien 1986, pp. 65-76; *The History of the «Essene Gate» Area*, in ZDPV 105 (1989), pp. 96-104; *The Apostolic Synagogue on Mount Zion*, in BARev 17/3 (1990), pp. 16-35, 60; *Das Essener-Quartier in Jerusalem* in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1991 (1994²), pp. 180-207; *Die apostolische Synagoge auf dem Zion*, *ibidem*, pp. 287-326; *Essener-Viertel und zur Urgemeinde*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 89-113.

II

Il quartiere essenico a Gerusalemme

1. GLI ESSENI E GERUSALEMME

a) La vastità del movimento essenico

La preistoria del movimento degli asidei (חסידים, Ἀσιδαῖοι), dal quale provenivano gli esseni, risale fino al periodo persiano.[1] Parti consistenti del libro di Enoc[2] ed anche il Libro dei Giubilei[3] esistevano già quando il «Maestro di Giustizia», dopo il 152 a.C., si separò con un gruppo di seguaci dal resto del giudaismo.[4] Si dovrebbe sempre ricordare che la comunità di Qumran, che ci è particolarmente nota grazie alle preziose scoperte dei manoscritti,[5] costituiva soltanto un frammento di una più va-

[1] Cf R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988³, pp. 131-133, 168-170; O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan* [trad. it. nelle nostre edizioni, *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Città del Vaticano 1995], Gießen-Freiburg 1994⁵, pp. 171-176. Merita attenzione l'ipotesi di B. Z. WACHHOLDER, *Ezechiel And Ezekielianism As Progenitors of Essenianism*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, pp. 186-196; cf anche più avanti, pp. 62-63.

[2] Cf E. ISAAC, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* I, New York 1983, pp. 6-8.

[3] Cf J. C. VANDERKAM, *Textual And Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977, pp. 207-285.

[4] Cf G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, pp. 36-78; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988³, pp. 407-414; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 198-227.

[5] Il nesso tra le scoperte dei manoscritti in undici grotte presso Qumran e l'insediamento è stato particolarmente discusso da L. H. SCHIFFMAN, che ha sostenuto una provenienza sadducea. Egli ha riepilogato la sua opinione in *The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect*, in H. SHANKS, *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, pp. 104-107; J. C. VANDERKAM, *The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?*, in H. SHANKS, *Understanding*, pp. 50-62, 294-295; O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen – Freiburg 1994⁵, pp. 52-66, 201-202; del tutto astrusi sono i tentativi d'identificare la comunità di Qumran con il cristianesimo primitivo (R. H. EISENMAN – B. E. THIERING). Cf O. BETZ – R. RIESNER, *op. cit.*, pp. 88-138.

sta corrente di gruppi essenizzanti.[6] Filone d'Alessandria (*Omn Prob Lib* 75) come contemporaneo più anziano degli apostoli e Giuseppe Flavio (*Ant* XVIII 20) come contemporaneo più giovane sono concordi nell'indicare in circa quattromila il numero degli esseni (chiaramente solo gli uomini). Ma a Qumran potevano vivere non più di un centinaio di persone.[7] La maggioranza degli esseni deve essere vissuta quindi al di fuori di questo insediamento nell'angolo nord-occidentale del Mar Morto.

Insediamenti di comunità esseniche anche in tutto il territorio della Terra Santa vengono menzionati da Filone nella sua «Apologia per i giudei» (Eusebio, *Praep Ev* VIII, dove si accenna al fatto che gli esseni abitano in «molte città» e in «molti villaggi»: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους [GCS 43/1, 455]),[8] e da Giuseppe Flavio (*Bell* II 124, dove si afferma che essi non si trovano in «una sola città»: μία δ'οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσιν πολλοί. Il Documento di Damasco parla di più «accampamenti» (CD 7,6ss.; [9,11]; 12,23, 13,20; 14,3,9, 19,2 [cf più avanti, p. 55)] e di «città» (CD 10,21, 11,5ss.; 12,19), dove abitavano membri del gruppo. Almeno uno specifico testo qumranico (4Q159) sembrerebbe supporre altri insediamenti oltre a Qumran.[9] I circoli essenizzanti avevano certamente in comune certe convinzioni, come anche l'osservanza del calendario solare usato dai sacerdoti nell'Antico Testamento (cf p. 156), ma per quanto riguarda altri temi, per esempio il matrimonio e il celibato (cf *Bell* II 160), c'erano delle differenze. In ogni caso è opportuno, nella questione circa le possibili relazioni tra essenismo e cristianesimo primitivo, prestare attenzione non soltanto al gruppo di Qumran nel deserto di Giuda.[10]

[6] Quest'ampiezza del movimento viene messa in risalto in vario modo da H. STEGEMANN, *op. cit.*, pp. 206-231, e da J. MAIER, *Zwischen den Testamenten*, Würzburg 1990, pp. 272-283.

[7] Valutando la capienza del refettorio (Locus 77), il numero degli abitanti di Qumran viene calcolato tra 50 e 60 da H. STEGEMAN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 69-71, tra 120 e 150 da M. BROSHI, *The Archeology of Qumran*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, pp. 103-115 (113ss.).

[8] Una certa contraddizione si riscontra in FILONE, *Omn Prob Lib* 76: κωμεδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας...

[9] Cf F. D. WEINERT, 4 Q159: *Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?*, in JSJ 5 (1974), pp. 179-207.

[10] J. MURPHY-O'CONNOR, *Qumran And the New Testament*, in E. J. EPP – G. W. MCRAE, *The New Testament And Its Modern Interpreters*, Philadelphia-Atlanta

b) **Qumran e Gerusalemme**

Sono venute alla ribalta, recentemente, alcune questioni fondamentali sulla storia dell'insediamento di Qumran. Ma la maggior parte delle ricostruzioni parte dal fatto che Qumran, almeno durante l'ultimo secolo della sua esistenza fino alla distruzione nella Guerra Giudaica contro Roma (68 d.C.), fu una colonia essenica. Già Plinio il Vecchio descriveva nella stessa regione, nella sua *Naturalis Historia* (NH V 17,4), composta prima del 79 d.C., un centro degli esseni.[11] Senz'altro indipendentemente da questa notizia anche Dione di Prusa, che visse una generazione più tardi (c. 40 – [dopo] 112 d.C.), menzionava secondo Sinesio di Cirene (*Dio* 3,2) la sede principale degli esseni vicino alla riva del Mar Morto.[12] Infine, una lettera del tempo di Bar Kôkhebhâ (132-135 d.C.), trovata a Wadi Murabba'at, mostra che con il nome חסידי ממצורת «Fortezza dei Pii» (*Mur* 45,6) sopravviveva il ricordo di quello che era stato l'insediamento degli esseni.[13] Qumran come colonia essenica almeno durante lo stadio finale è stata poi oggetto di discussione anche negli ultimi anni, ma con insufficienti argomentazioni, soltanto da una minoranza di studiosi.[14]

1989, pp. 55-71 (64), osserva: «Le prove attualmente disponibili tendono a mostrare che i qumraniani erano l'ala destra estrema di un movimento essenico molto più ampio...».

[11] Testo presso G. VERMES – M. D. GOODMAN, *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989, pp. 32ss.; inoltre: J. C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, pp. 71-75.

[12] Testo, *ibidem*, pp. 58ss.

[13] Cf P. BENOIT – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Les grottes de Murabba'at* (DJD II), Oxford 1961, pp. 163ss.

[14] N. GOLB, *The Problem of the Origin And Identification of the Dead Sea Scrolls?*, in PAPS 124 (1980), pp. 1-24; *Id.*, *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, in BA 48 (1985), pp. 68-82; *Id.*, *Les manuscrits de la Mer Morte*, in «Annales ESC» 5/1985, pp. 1133-1149; *Id.*, *The Dead Sea Scrolls*, in «The American Scholar» 58 (1989), pp. 177-207; *Id.*, *The Major Anomalies in the Qumran-Sectarian Theory And Their Resolution*, in «The Qumran Chronicle» 2/3 (1993), pp. 161-182; *Id.*, *Qumran. Wer schrieb die Schriftrollen vom Toten Meer?*, Hamburg 1994. Golb ritiene Qumran una fortezza asmoneo-erodiana in cui, prima della loro distruzione da parte dei romani (68 d.C.), furono portate in salvo parti di varie biblioteche. Quest'ultima tesi è stata sostenuta già da K. H. RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1960. Ma sembrano opportune alcune osservazioni critiche. 1) I bagni rituali, di notevoli dimensioni, fanno pensare più a un insediamento religioso che a uno militare (cf II 4). 2) Il Rotolo di Rame (3Q15), giustamente datato da Golb in epoca precedente al 70 d.C., rivela senz'altro una provenienza essenica (cf più avanti, II 5). 3) Un importante argomento è per Golb quel-

R. de Vaux, colui che inizò gli scavi, aveva formulato l'ipotesi secondo cui la fondazione di Qumran come insediamento essenico risalirebbe almeno al regno di Giovanni Ircano (135-104 a.C.), e forse anche prima.[15] Questa opinione trova altri sostenitori,[16] ma generalmente oggi si calcolano gli inizi dell'insediamento attorno all'anno 100 a.C.[17] In tal caso, non avrebbe nulla a che fare con la costruzione il «Maestro di Giustizia», se si vuole accostare questa figura con Gionata il Maccabeo. Ma soprattutto, allora, Qumran non sarebbe stato «luogo del suo esi-

lo della cosiddetta «strada del sale», ipotizzata già prima del 70 d.C. da M. HAR-EL, *The Route of Salt, Sugar And Balsam Caravans in the Judean Desert*, in GeoJ 2 (1978), pp. 549-556, che a circa 2,5 km da Qumran sfociava nella strada costeggiante il Mar Morto da Engaddi a Gerico. Potrebbe trattarsi, qui, di una strada che venne tracciata per l'importanza strategica di Qumran. Ma le prove archeologiche addotte da Har-El (*ibidem*, p. 552) non dimostrano affatto una strada costruita già in epoca romana, e il tracciato sembra contraddire una destinazione limitata a Qumran. 4) Al contrario di quanto si ha per l'epoca israelitica (VIII/VII sec. a.C.), in cui Qumran si può identificare, contro Golb, non con la «città del sale» (*Gs* 15,62), ma con Secaca (*Gs* 15,61) (cf più avanti, p. 68), mancano nel periodo ellenistico indizi archeologici per un'utilizzazione militare. Non ha valore di prova la costruzione di una torre di ripiegamento (Loci 9A, 10A, pp. 28-29) e neppure, naturalmente, la costruzione di un fortino romano dopo il 68 d.C. (R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 41-44. Per un'ulteriore critica a Golb cf E. M. LAPERROUSAZ, *Note sur l'origine des manuscrits de la Mer Morte,* in «Annales ESC» 6 (1987), pp. 1305-1312; F. GARCÌA-MARTÌNEZ – A. S. VAN DER WOUDE, *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins,* in RQ 14 (1990), pp. 521-541 (526-536); O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen-Freiburg 1994[5], pp. 69-76. Per la compatibilità delle antiche notizie su Qumran con le scoperte archeologiche sul luogo cf P. R. CALLAWAY, *The History of the Qumran Community*, Sheffield 1988, pp. 63-88, e T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988. Per Qumran come villa invernale asmoneo-erodiana propongono argomenti a favore P. DONCEEL – VOÛTE, *«Coenaculum» – La salle à l'étage du* locus *30 à Khirbet Qumran sur la mer Morte,* in «Res Orientales» 4 (1993), pp. 61-84; con insufficienti argomenti archeologici viene sostenuta la destinazione di Qumran come fattoria agricola da A. CROWN – L. CANSDALE, *Qumran – Was It an Essene Settlement?,* in BARev 20/5 (1994), pp. 24-35, 73-78. Cf H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 53-85; J. C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, pp. 24-27 e Appendice I.

[15] *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 3-5.

[16] Per esempio, F. M. CROSS, *Some Notes on a Generation of Qumran Studies*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress* I, Leiden 1992, pp. 1-14 (11); É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future* I, Paris 1992, pp. 14ss.

[17] Cf M. BROSHI, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, pp. 105ss.

lio» (1QpHab 11,2-8). Ciò, per altro, è apparso sempre inverosimile, poiché Qumran dista a meno di un giorno di viaggio da Gerusalemme e quindi si trovava, per così dire, sotto gli occhi degli asmonei. Molto probabilmente deve supporsi come luogo in cui trovò rifugio il «Maestro di Giustizia» durante la seconda metà del II secolo a.C. il territorio ad est del Giordano (cf CD 7,18-20).[18]

Anche tra gli studiosi che pongono le origini dell'insediamento attorno al 100 a.C. non c'è unanimità circa l'inizio della presenza essenica. H. Stegemann, per esempio, vede subito in Qumran una colonia essenica e secondo lui la situazione politica degli esseni migliorò, a quanto sembra, sotto Alessandro Janneo (cf *Bell* I 78-80).[19] J. B. Humbert, al quale è affidata la pubblicazione del rapporto definitivo sugli scavi, deduce da due fasi architettonicamente diverse della costruzione al tempo degli asmonei un cambiamento nella destinazione dell'insediamento.[20] Nella prima fase, che in R. de Vaux s'identifica con *Ia*, Humbert individua una villa invernale asmonea, mentre in *Ib* viene vista la ristrutturazione in un centro essenico. In tale prospettiva Humbert interpreta, e ciò costituisce l'elemento spettacolare della sua tesi, una serie di particolarità archeologiche come indizio per un culto sacrificale degli esseni a Qumran. Ma gli argomenti per sacrifici cruenti a Qumran erano stati finora rifiutati, ed almeno una parte degli argomenti contrari rimane valida anche nei confronti di Humbert.[21]

[18] Cf S. GORANSON, *Sectarianism, Geography And the Copper Scroll*, in JJS 43 (1992), pp. 282-287 (286ss.); H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, p. 207.

[19] *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 187ss., 215-218.

[20] *Khirbet Qumran: un site énigmatique,* in MBib 86 (1994), pp. 14-21; *L'espace sacré à Qumran. Propositions pour l'archéologie,* in RB 101 (1994), pp. 161-214.

[21] La scrupolosa sepoltura di ossa d'animali (R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 12-15) si spiega piuttosto con le istruzioni (*halachoth*) esseniche riguardanti la purità cultuale (J. M. BAUMGARTEN, in *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 59-61). Il cubo di pietra ritenuto come altare da S. H. STECKOLL, *The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis,* in RQ 6 (1967), pp. 55-69 (57), è a questo scopo troppo piccolo (DE VAUX, *ibid.*, pp. 15ss.) ed inoltre non mostra tracce di fuoco. Cf R. T. BECKWITH, *The Qumran Calendar And the Sacrifices of the Essenes,* in RQ 7 (1971), pp. 587-591 (589). La stessa obiezione vale anche per i pilastri ricoperti di stucco (MBib, 86, 1994, p. 20 [fig. 24] nel *locus* 86, che J. B. HUMBERT ritiene altari (MBib, 86, 1994, p. 21).

Nel I secolo a.C. ci fu, secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi, un'interruzione temporanea nell'utilizzazione di Qumran. R. de Vaux suppose in un primo tempo che l'insediamento già prima del grande terremoto del 31 a.C. (*Ant* XV 121-147; *Bell* I 370-380) fosse stato distrutto dal fuoco.[22] Ma più tardi egli ritenne l'incendio un effetto del terremoto.[23] Rimane tuttavia più verosimile che la distruzione fosse avvenuta già prima, o nel 40/39 a.C., ad opera dei parti (cf *Ant* XIV 364; *Bell* I 269),[24] o tra il 30 e il 37 a.C., nel conflitto tra l'asmoneo Antigono ed Erode il Grande (cf *Ant* XIV 458; *Bell* I 300).[25] L'insediamento di Qumran tornò ad essere abitato, stando a certi ritrovamenti di monete, chiaramente all'inizio del regno (4 a.C. – 6 d.C.) di Archelao (cf *Mt* 2,22), tra il 4 e l'1 a.C.,[26] contro il quale sembra che gli esseni avessero assunto un atteggiamento critico (cf *Bell* II 113). Secondo questa ricostruzione archeologica, che però non è esente da discussioni,[27] l'in-

[22] *Fouilles au Khirbet Qumrân,* in RB 61 (1954), pp. 206-236 (235).

[23] *Archaology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 20-23.

[24] Cf P. BAR-ADON, *Another Settlement of the Judean Desert Sect at 'En el Ghuweir on the Shores of the Dead Sea,* in BASOR 227 (1977), pp. 1-25 (18-20); J. H. CHARLESWORTH, *The Origin And Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls,* in RQ 10 (1980), pp. 213-233 (224-226).

[25] Cf B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 181ss.

[26] Cf R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 33-36.

[27] D. FLUSSER, *Qumran And the Famine During the Reign of Herod,* in « Israel Museum Journal» 8 (1987), pp. 7-16, trova soprattutto in un commento al Salmo 27 (4QpPsᵃ 3,2-5) indizi secondo i quali Qumran sarebbe stato colonizzato durante la carestia del 25/24 a.C. (cf GIUSEPPE FLAVIO, *Ant* XV 300ss.). Ma ora si discute se questo passo si possa mettere in relazione particolarmente con un avvenimento della storia del tempo. Cf M. HORGAN, *Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books*, II, Washington 1979, p. 307. Se a Gerusalemme esisteva una colonia essenica, ed allora neanche l'argomentazione di Fusser risulterebbe incisiva, soltanto con una sopravvivenza di Qumran Giuseppe Flavio avrebbe potuto scrivere sensatamente che gli esseni, contrariamente al resto della popolazione, non erano stati mortalmente colpiti dalla carestia. Inoltre, nell'antichità la sopravvivenza durante una carestia dipendeva essenzialmente dall'eventualità di disporre (come nel caso degli esseni) di sufficienti mezzi finanziari per poter comprare cereali in territori non colpiti dalla siccità. Cf R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, pp. 112ss. Al di là delle incertezze nell'interpretazione del linguaggio occulto di tono apocalittico, il problema delle interruzioni nella colonizzazione di Qumran deve essere risolto innanzitutto con argomenti archeologici (compendio della discussione in O. KEEL – M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel*, II, Zürich – Göttingen 1982, pp. 455-471; P. R. CALLAWAY, *The History of the Qumran Community*, Sheffield 1988, pp. 29-51; J. MURPHY-O'CONNOR, in

terruzione nell'utilizzazione dell'insediamento avrebbe coinciso proprio con il regno di Erode il Grande (40-4 a.C.).

Secondo J. B. Humbert l'utilizzazione asmonea di Qumran avrebbe avuto termine o con una violenta distruzione attorno al 57 a.C. o con il terremoto del 31 a.C.[28] Il culto sacrificale istituito dagli esseni sarebbe stato sospeso o dopo il 31 a.C. o anche più tardi (nella fase *IIb* di R. de Vaux). Un'ulteriore ricostruzione è stata riproposta da A. Drori e Y. Magen, sulla base di alcuni sondaggi archeologici a Qumran nel 1994.[29] Secondo i due studiosi l'insediamento, dopo la sua distruzione nei disordini che accompagnarono l'ascesa al potere di Erode il Grande attorno al 40 a.C., sarebbe stato lasciato da questo re ebreo agli esseni con la facoltà di ricostruirlo. Drori e Magen argomentano innanzitutto, con questo, che esseni ed asmonei si sarebbero inconciliabilmente fronteggiati per tutto il tempo, tanto da rendere impensabile una colonia di esseni così vicina a Gerusalemme prima dell'avvicendamento al potere. Tuttavia, una continua ostilità tra i due gruppi appa-

ABD V, 1992, pp. 590-593; M. BROSHI, *Die archäologische Erforschung Qumrans*, in J. B. BAUER *et al.*, *Qumran*, Graz 1993, pp. 63-72; H. J. FABRY, in BIK 48, 1993, pp. 31-34). Si fa continuo riferimento, come prova controcorrente, al ritrovamento di dieci monete di epoca erodiana. Cf W. SCHUERER, *The History of the Jewish People*, II, Edinburgh 1979, p. 587; FLUSSER, *ibid.*, p. 9. Ma si dovrebbe anche citare la risposta data su questo fatto da R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, p. 24: «È altamente improbabile che, come si è voluto affermare, alcuni dei suoi abitanti abbiano continuato a vivere a Khirbet Qumran accampandosi tra le sue rovine. Essi avrebbero dovuto rimettere in funzione almeno il sistema idrico, perché solo questo avrebbe reso possibile loro di vivere lì. Vi sono, come comunemente si ammette, le dieci monete di Erode, che, come abbiamo visto, sono molto probabilmente di epoca più tarda rispetto alla distruzione. Ma esse non dimostrano che il luogo sia stato ininterrottamente abitato, perché avrebbero potuto esservi portate nel tempo in cui il luogo venne nuovamente occupato». Sorprende per altro il numero così scarso di monete ritrovate, rispetto a quelle del periodo asmoneo e dei procuratori. E viene completamente privata di valore la scoperta di monete erodiane dall'osservazione stratigrafica di un *«mixed level»*. Cf B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 182, nota 5. E. M. LAPERROUSAZ, *Qoumrân*, Paris 1976, pp. 55ss., 184-188, ipotizza che l'insediamento sia stato abbandonato dal 67/63 al 24/23 a.C. Per questa opinione già precedentemente espressa dall'autore, cf la posizione critica di R. DE VAUX, *Archaeology*, p. 22, nota 1; M. BROSHI, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, p. 106.

[28] RB 101 (1994), pp. 209-211.

[29] Cf A. RABINOVICH, *Operation Scroll*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 21.5.1994, 9.12.14.

re un'ipotesi del tutto discutibile.[30] Secondo Giuseppe Flavio, Erode favorì sorprendentemente gli esseni a motivo di una predizione avveratasi del profeta essenico Manaen (*Ant* XV 373-378) sulla sua ascesa al trono, ma certamente anche per una comune ostilità nei confronti degli asmonei. Quanto fosse sorprendentemente ampia la compiacenza di Erode lo rivela il fatto che questo re, così morbosamente diffidente, escluse soltanto gli esseni dal giuramento di fedeltà (*Ant* XV 371). Questo favore ha fatto persino supporre ad alcuni esegeti che sotto il nome di «erodiani» (Ἡρῳδιανοί) dei quali parlano i vangeli (*Mt* 22, 16; *Mc* 12,13; *Mc* 3,6) si debbano intendere propriamente gli esseni.[31] Si deve pensare, però, piuttosto a un gruppo affine, come quello dei boethusiani (setta giudaica che fiorì per circa un secolo prima della distruzione di Gerusalemme, 70 d.C.: detta così dal loro fondatore, un certo Boethus, *n.d.t.*).[32]

A causa dell'ancora persistente discussione, è necessaria una certa cautela circa un collegamento tra i reperti archeologici a Qumran e la storia degli esseni. Se si ritiene di poter datare un insediamento essenico già prima del 40 a.C. e un'interruzione durante il regno di Erode il Grande, si può allora ponderare l'ipotesi secondo cui gli esseni di Qumran avrebbero potuto nuovamente stabilirsi a Gerusalemme in questo tempo per

[30] Cf H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 213-227. Singolare è l'argomento di Y. MAGEN («Jerusalem Post» [edizione internazionale] del 21.5.1994, p. 12), secondo il quale Qumran, a causa dei ritrovamenti di ossa d'animali, nella fase *Ib* non potrebbe essere stato ancora un insediamento degli esseni, poiché essi, stando a Giuseppe Flavio, erano vegetariani. Si tratta qui probabilmente di un equivoco collegabile con *Bell* II 143.

[31] Cf specialmente C. DANIEL, *Les «hérodiens» du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?*, in RQ 6 (1967), pp. 31-53; ma anche Y. YADIN, *The Temple Scroll*, I, Jerusalem 1983, pp. 138ss. (compendio in Id., *Militante Herodianer aus Qumran*, in LM 18, 1979, pp. 355-358). Posizione critica su questa ipotesi in W. BRAUN, *Were the New Testament Herodians Essenes?* , in RQ 14 (1989), pp. 75-88.

[32] Cf H. W. HOEHNER, *Herod Antipas*, Grand Rapids 1980², pp. 331-342; R. RIESNER, *Herodianer*, in GBL II, Wuppertal-Gießen 1990², pp. 566ss. Un testo di Qumran di più recente pubblicazione come 4Q513 (DJD VII, 287-295) fornisce un ulteriore appiglio alla questione circa concordanze teologiche tra boethusiani ed esseni. Cf J. M. BAUMGARTEN, *Halakhic Polemics in a New Fragment from Qumran Cave 4*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 390-400 (396ss.). La problematica risulta ulteriormente aggravata dall'ampiamente diffusa confusione, nelle fonti rabbiniche, tra boethusiani e «sadducei» (פְּנֵי עָרוֹק = sadducei = esseni?). Cf anche più avanti, nel paragrafo c) Gli esseni e il tempio.

loro così politicamente favorevole.[33] Nel caso che l'ipotesi di J. B. Humbert dovesse dimostrarsi, allora la fine del culto sacrificale a Qumran potrebbe spiegarsi anche con un ritorno al tempio. La sua particolare motivazione, cioè che tra gli esseni si sarebbe arrivati, come più tardi presso i cristiani, a una concezione puramente spirituale del culto sacrificale,[34] è in ogni caso difficilmente convincente (cf sotto, c) Gli esseni e il Tempio).

Degno di nota sembra nel nostro contesto il fatto che l'insediamento essenico a Qumran appaia negli ultimi tempi essenzialmente più modesto rispetto alla prima fase.[35] Si può forse ipotizzare che il gruppo rimasto a vivere nel deserto avesse un orientamento esoterico più radicale e più forte di quello degli altri esseni, come quelli che, per esempio, rimasero a Gerusalemme? È interessante osservare, qui, che gli abitanti di Qumran nell'ultimo periodo non usavano più i brani aramaici di 1. Enoc, come lascia supporre il modo in cui essi sono stati ritrovati.[36] Le parti più antiche di questa serie apocalittica risalgono ancora al tempo precedente alla separazione degli esseni nella metà del II secolo a.C. (cf p. 17, nota 2) e quindi non rappresentano una specifica letteratura qumranica. Ma si può forse pensare, visto l'atteggiamento degli esseni, spesso ritenuto contrario nei confronti del culto ufficiale del tempio, che anche soltanto un loro gruppo fosse ritornato a Gerusalemme? Qui si deve sollevare ancora una volta la questione circa i rapporti tra gli esseni e la città santa e il Tempio.

c) **Gli esseni e il Tempio**

Poiché gli scritti di Qumran deplorano la profanazione del Tempio (CD 5,6ss.) e polemizzano contro i sacerdoti di Gerusalemme (1 QpHab 8,8-13; 9,4; 12,7-9), si è spesso ipotizzato che gli esseni sacrificassero nelle loro sedi o non sacrificassero affatto. Questa opinione

[33] Così, per esempio, C. DANIEL, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens,* in RQ 7 (1970), pp. 397-402 (398); S. SANDMEL, *Judaism And Christian Beginnings*, New York 1978, pp. 165ss.; E. BAMMEL, *Sadduzäer und Sadokiden,* in EThL 57 (1979), pp. 107-115 (113ss.); J. H. CHARLESWORTH, in RQ 10 (1980), p. 227; B. PIXNER, in HIL 113/2-3 (1981).

[34] Secondo A. RABINOVICH, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 21.5.1994, p. 14.

[35] Cf R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 24-27.

[36] Cf J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, pp. 59-69.

si vede confermata da un'affermazione di Giuseppe Flavio[37] in *Antiquitates* XVIII 19:

> εἰς δε τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας [οὐκ] ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν. ἅς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν θυσίας ἐπιτελοῦσιν.

Ma è almeno indiscutibile, sulla base di questo passo, che Giuseppe Flavio presuppone la continuazione di un rapporto positivo degli esseni con il Tempio, quando essi vi inviavano offerte votive.[38] Viene inoltre affermato che gli esseni, sia pure secondo la loro speciale norma (*halachah*) riguardante la purità rituale, presentavano offerte vere e proprie, poiché quando si afferma per la seconda volta che «inviano le offerte» (τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν), ciò non può essere inteso in senso spiritualizzato.[39] Anche un'affermazione di Filone (ἐπειδὴ κἂν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες [*Omn Prob Lib* 75]) potrebbe semplicemente significare che presso gli esseni il servizio divino al di sopra di quello solito consisteva nella santificazione della loro vita.[40] Soprattutto sulla base di nuove prove testuali (4QS^{d}), difficilmente è ancora possibile interpretare «il sacrificio delle labbra» (1QS 9,3-5) come sostituzione dell'olocausto di carne e grasso.[41] Tre passi nel Documento di Damasco (CD 3,18-4,4; 6,11-14; 11,17-

[37] Un riassunto della discussione viene proposto da T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988, pp. 115-119, 164ss.

[38] J. NOLLAND, *A Misleading Statement of the Essene Attitude to the Temple,* in RQ 9 (1977/78), pp. 555-562, interpreta la frase accennando al pagamento delle imposte rituali. Ma questo è un uso completamente insolito di ἀναθήματα, come mostra anche soltanto il parallelo in CAp II 48. Anche in seguito l'interpretazione data da Nolland al passo di Giuseppe Flavio risulta molto problematica. Cf E. RUCKSTUHL, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu*, II, in Id., *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 141-184 (157-160).

[39] Cf J. STRUGNELL, *Flavius Josephus And the Essenes: Antiquities XVIII, 18-22,* in JBL 77 (1958), pp. 106-115 (113ss., nota 33).

[40] Cf R. MARCUS, *Pharisees, Essenes And Gnostics,* in JBL 73 (1954), pp. 157-161 (158); T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, Cambridge 1988, p. 118.

[41] Cf J. CARMIGNAC, *L'utilité ou inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la communauté» de Qumrân,* in RB 63 (1956), pp. 524-532.

22) implicano piuttosto un rapporto fondamentalmente positivo con il sacrificio nel Tempio.[42]

Risulta problematico, in Giuseppe Flavio, non il fatto che gli esseni offrissero sacrifici, ma, a causa della negazione, attribuibile a incertezze di critica testuale, della prima dichiarazione riguardante i sacrifici, soltanto il luogo dove essi li compivano. Poiché la negazione non si trova in alcun codice greco di Giuseppe Flavio, ma soltanto nell'*Epitome* di data incerta e nella traduzione latina, il «non» (οὐκ) non è stato accolto nelle edizioni del testo curate da B. Niese,[43] L. H. Feldman[44] e G. Vermes.[45] Ed allora Giuseppe Flavio si può interpretare nel senso che gli esseni presentavano le loro offerte in un settore della zona del Tempio separata dall'accesso comune.[46] Anche in un passo della *Mišnah* (Schek 5,6) si è voluta trovare un'allusione a un tale settore.[47]

[42] Cf E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1971², p. 290, nota 74; J. M. BAUMGARTEN, *The Essenes And the Temple – A Reappraisal*, in *Id.*, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 57-74 (68-71); T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, Cambridge 1988, pp. 116ss.

[43] *Flavii Josephi opera*, IV, Berlin 1890, p. 143.

[44] *Josephus* IX; *Jewish Antiquities, Books XVIII-XIX*, London 1965, pp. 16ss.

[45] G. VERMES – M. D. GOODMAN, *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989, p. 54.

[46] Cf M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931², pp. 316-319; J. M. BAUMGARTEN, in *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 62-67; M. BLACK, *The Scrolls And Christian Origins*, Chico 1983², pp. 39-42; E. RUCKSTUHL, in *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 157-164.

[47] Come già prima di lui J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistles to the Colossians And Philemon*, London 1875, pp. 349ss., anche M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931², pp. 318ss., ha visto in לִשְׁכַּת חֲשָׁאִים, l'«atrio dei silenti» (Schek 5,6) un indizio per questo particolare settore essenico nel tempio. La parola Ἐσσαῖοι è stata ritenuta da lui come una trascrizione di חֲשָׁאִים, che accennava al carattere taciturno degli esseni messo in risalto da Giuseppe Flavio (*Bell* II 130.133 [cf 1QS 7,9-10. 14ss.]). Secondo l'opinione prevalente si tratta soltanto di uno luogo destinato a conservare le offerte (H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, München 1924, pp. 44ss.). Sorprende, comunque, che in questo contesto viene menzionata l'esistenza di due atrii (לְשָׁכוֹת שְׁתַּיִ). La stessa *Mišnah* spiega il nome un po' forzatamente con il fatto che qui «coloro che temevano il peccato» (יִרְאֵי חֵטְא) supplicavano «in segreto» (בְּחֲשַׁאי) ed altrettanto «in segreto» poveri appartenenti alle migliori famiglie andavano a ritirare il loro sussidio. Per possibili riferimenti agli esseni nella letteratura rabbinica: Z. FRANKEL, *Die Essäer nach talmudischen Quellen*, in MGWJ 2 (1853), pp. 30-73; J. HAMBURGER, *Essäer*, in *Real-Enzyclopädie für Bibel und Talmud*, Strelitz 1883, pp. 172-178; A. NEHER, *Échos de la Secte de Qumrân dans la littérature Tal-*

H. Stegemann ritiene per lo meno possibile che gli esseni avessero «continuato ad offrire totalmente o in parte anche in seguito, nel Tempio di Gerusalemme, sacrifici che non erano propriamente legati al calendario del culto: per esempio, sacrifici per la nascita di un figlio, per lo scioglimento di voti o per altri motivi personali».[48] Al di fuori della discussa prova archeologica per l'immolazione di animali a Qumran, da nessuna parte, negli scritti essenici, si trova un indizio che potesse esserci per il sacrificio legittimo altro luogo diverso da Gerusalemme (*Dt* 12; *2 Re* 22). Il Rotolo del Tempio aspettava per il futuro la costruzione soltanto di un tempio ideale, e che dovesse stare ovviamente nella città santa.[49] Gerusalemme era e rimaneva «santo accampamento, il luogo che egli ha scelto fra tutte le tribù d'Israele, il primo degli accampamenti di guerra d'Israele» (היא המקום שבחר בו מכל שבטי י[שראל] ושלים היא ראש [מח]נות ישראל ירושלים היא המחנה הקדש [כי יר]). Così viene detto già in una lettera (4QMMT B 60-62), scritta presumibilmente dal «Maestro di Giustizia» al sommo sacerdote asmoneo allora in carica.[50]

mudique, in *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1957, pp. 45-60; J. D. AMUSIN, *Spuren antiqumranischer Polemik in der talmudischen Tradition,* in H. BARDTKE, *Qumran-Probleme*, Berlino/Est 1963, pp. 5-28; H. BARDTKE, *Zur Nachgeschichte der Qumrangemeinde*, ThV VII, Berlino/Est 1976, pp. 11-40 (29-31); M. BROSHI, *Anti-Qumranic Polemics in the Talmud,* in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress*, II, Leiden 1992, pp. 589-600; M. PETIT, *Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens,* in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, pp. 139-155 (143-153).

[48] *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, p. 244. Vi si afferma in proposito: «Alcuni reperti, tra i testi di Qumran, possono essere interpretati in ogni caso in questo senso». Purtroppo non seguono ulteriori spiegazioni o almeno documenti giustificativi, neppure in H. STEGEMANN, *The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times,* in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress* II, Leiden 1992, pp. 83-166 (122-126). Nella presentazione di Gesù al tempio la purificazione comprende non soltanto la madre, ma anche il neonato (*Lc* 2,22). Ciò non viene richiesto da *Lv* 12, ma si potrebbe supporre in un testo di Qumran recentemente pubblicato. Cf J. M. BAUMGARTEN, *Purification After Childbirth And the Sacred Garden in 4Q265 And Jubilees*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies*, Leiden 1994, pp. 3-10 (5ss.).

[49] Cf J. L. WENTLING, *Unravelling the Relationship between 11QT, the Eschatological Temple, And the Qumran Community*, in RQ 14 (1989), pp. 61-73.

[50] Cf anche E. QIMRON in M. SHARON, *The Holy Land in History And Thought*, Leiden 1988, p. 12. Cf ora anche DJD X, 52.

J. M. Baumgarten spiega la sicura tensione tra polemica contro il Tempio e nostalgia del Tempio negli esseni con il fatto che essi nei loro primi tempi furono impediti dagli asmonei di avere rapporti con il Tempio, ma aspettavano per la realizzazione dei loro scopi circostanze politiche più favorevoli.[51] Queste circostanze si verificarono con la presa del potere da parte di Erode il Grande, che insediò come nuovo sommo sacerdote Simone Alessandrino, figlio di Boethos (*Ant* XV 320). Ciò avvenne attorno al 24 a.C., quindi non molto tempo prima dell'inizio della ricostruzione del Tempio, iniziata nel 20/19 a.C.[52] Simone fu in carica quasi per tutto il tempo del regno di Erode e proveniva da una famiglia le cui opinioni, per esempio su questioni di calendario, spesso collimavano con quelle degli esseni.[53] Si potrebbe pensare, quindi, che gli esseni in questo tempo ricevessero un proprio settore riservato nel comprensorio del Tempio, una possibilità di cui tiene conto, per esempio, G. Stemberger.[54] Sappiamo da una parte, nella letteratura rabbinica, di controversie sul calendario del Tempio,[55] dall'altra i testi di Qumran di epoca erodiana (sul servizio ebdomadario dei sacerdoti) paragonano i princìpi cronologici del calendario solare essenico con quelli del calendario lunare (ufficiale) giudaico.[56] Secondo Stegemann, quei testi mostrano «chiaramente il persistente interesse degli esseni per questi antichi programmi di servizio. Essi erano evidentemente disposti a partecipare di nuovo al culto sacrificale a Gerusalemme».[57]

[51] In *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 73ss.

[52] Cf E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh 1979, p. 229.

[53] Per accenni nella letteratura rabbinica cf H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/2, München 1924, p. 1219.

[54] *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, pp. 124-128.

[55] Cf E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles Jesu*, Einsiedeln 1963, p. 90; Id., in *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 163ss. Per ARN B 10 ed A 5 cf G. STEMBERGER, *ibidem*, pp. 62-64, 127ss.

[56] Si tratta di frammenti di calendari provenienti dalla grotta 4 (4QMischmarot = 4Q320-330), che finora non risultano ancora pubblicati da J. T. MILIK (*Ten Years of Discovery*, London 1959, pp. 107-109). Cf G. VERMES, in E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/1, Edinburgh 1986, pp. 466ss. Esiste ora un'edizione non ufficiale (una ricostruzione tramite computer, secondo una Concordanza a disposizione dei reperti da 4Q) curata da B. Z. WACHOLDER – M. G. ABEGG, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls* I, Washington 1991, pp. 60-95.

[57] *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, p. 144.

Una tesi provocatoria è stata proposta più recentemente da M. Delcor.[58] Da concordanze architettoniche tra il disegno abbozzato nel Rotolo del Tempio (11QMqd 30-46) e l'edificio erodiano[59] egli deduce che questo scritto di Qumran fu una fonte per il progetto di costruzione del (terzo) tempio erodiano. In questa direzione si potrebbe anche arguire che nel Tempio di Gerusalemme e in Qumran vennero chiaramente usate le stesse unità di misura.[60] Secondo Giuseppe Flavio le parti interne del santuario vennero costruite da migliaia di sacerdoti (*Ant* XV 390.420ss.). Essi indossavano «vesti sacerdotali» (ἱερατικαὶ στολαί), e ciò fa ricordare le vesti di lino degli esseni (*Bell* II 123.131.137; cf 1QM 7,9ss.). Delcor suppone quindi, come prima di lui già C. Daniel,[61] che si trattava di esseni. Il tempo di redazione del Rotolo del Tempio è quanto mai discusso[62]; la sua datazione viene posta tra il IV[63] e il I secolo a.C.,[64] ma la maggior parte degli studiosi tende a fissarla nel II secolo a.C.[65] La più antica delle due copie del Rotolo del Tempio (11QMiqd[b]) risale alla metà del I secolo a.C.[66] Se dovesse essere valida l'ipotesi di M. Delcor, essa potrebbe costituire un argomento per collegare la redazione del Rotolo del Tempio con gli sconvolgimenti politici all'inizio del regno erodiano. In ogni caso, è sorprendente il fatto che anche il secondo esemplare più completo venne scritto o alla fine del I secolo a.C. o all'inizio del I secolo d.C, quindi nei primi tempi dell'e-

[58] *Is the Temple Scroll a Source of the Herodian Temple?,* in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, pp. 67-90.

[59] Cf anche J. MAIER, *The Architectural History of the Temple in Jerusalem in the Light of the Temple Scroll,* in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies,* pp. 23-62.

[60] Cf D. CHEN, *Cubit of the Temple – Cubit of Qumran,* in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies B II*, Jerusalem 1990, pp. 9-14.

[61] RQ 7 (1969/71), p. 399.

[62] Cf G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, Introduzione, pp. 13-19 (14ss.).

[63] Cf H. STEGEMANN, *The Literary Composition of the Temple Scroll And Its Status at Qumran,* in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies*, pp. 123-148.

[64] Cf B. THIERING, *The Date of Composition of the Temple Scroll,* in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies*, pp. 99-120.

[65] Cf in particolare M. HENGEL – J. H. CHARLESWORTH – D. MENDELS, *The Polemical Character of "On Kingship" in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple,* in JJS 27 (1986), pp. 28-38.

[66] Cf H. STEGEMANN, in *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, pp. 125ss. Oggi si riconosce quasi all'unanimità che tre frammenti del testo databili nel II secolo a.C. (Rockefeller 43.366) non provengono da un unico esemplare del Rotolo del Tempio.

poca erodiana.[67] Dovette esserci chiaramente, allora, un particolare bisogno di questo scritto, ciò che potrebbe spiegarsi con l'ipotesi di Delcor.[68] Risulta anche sorprendente che attorno alla metà del I secolo a.C. si ebbe a quanto pare un afflusso piuttosto consistente di nuovi leviti nel gruppo di Qumran.[69]

Gerusalemme (1QM 12,12-15; 11QPs[a] 12,1-15; 1Q32; 2Q24) e la ripresa del culto del Tempio (11QMiqd) rimasero sempre un obiettivo degli esseni nelle loro speranze per il futuro. Persino in epoca asmonea incontriamo alcuni esseni a Gerusalemme, come per esempio un veggente di nome Giuda con i suoi discepoli al tempo di Aristobulo I (*Bell* I 78-80), e poi più tardi, durante la giovinezza di Erode il Grande, il profeta Manaen (*Ant* XV 373). In quale misura anche gli esseni di Qumran si organizzassero ispirandosi alla città santa, lo mostra l'orientamento verso Gerusalemme[70] di un grande impianto per i bagni rituali (vedere più avanti: pp. 60ss) e soprattutto del luogo destinato all'assemblea generale.[71] La coincidenza cronologica della probabile interruzione nell'utilizzazione di Qumran da parte degli esseni con la situazione per loro politicamente favorevole durante il regno di Erode il Grande fa apparire possibile il fatto che un gruppo di questa particolare comunità si stabilisse nella città santa. Anche l'insediamento di un sommo sacerdote non asmoneo con concezioni rituali in parte affini avrebbe offerto l'occasione di mettere nuovamente piede nel Tempio, ed anche Giuseppe Flavio presuppone per il suo tempo una partecipazione degli esseni, discreta come sempre, al culto di Gerusalemme. Oltre a queste possibilità vi sono indizi archeologici e letterari per l'esistenza di un quartiere degli esseni a Gerusalemme dal tempo di Erode il Grande.

[67] Cf Y. YADIN, *The Temple Scroll* I, Jerusalem 1983, p. 18.

[68] Già E. RUCKSTUHL, in SNTU 11 (1986), pp. 114ss., ebbe a collegare la copia del Rotolo del Tempio con l'intenzione degli esseni di guadagnare influenza sulla costruzione del tempio.

[69] Ciò viene dedotto da G. J. BROOKE, *Levi And the Levites in the Dead Sea Scrolls And in the New Testament*, in Z. J. KAPERA, «Mogilany 1989», I, Krakau 1993, pp. 105-129 (108ss.), tra l'altro, dalla posizione dei leviti nella redazione finale del Rotolo della Guerra, rappresentata soprattutto da 4QM[c] (cf 4QM[c] 9-10 con 1QM 7, 12-14).

[70] Cf R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988[3], p. 135.

[71] Locus 77 (R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, tavola XXIX).

2. LA «PORTA DEGLI ESSENI»

a) L'ubicazione secondo Giuseppe Flavio

Nel quinto libro della *Guerra giudaica* lo storico ci dà la sua famosa descrizione delle tre mura di Gerusalemme prima della distruzione del 70 d.C. (*Bell* V 142-148). In connessione con il tracciato delle mura più antiche («prime») egli menziona anche due particolarità topografiche che ci sembrano importanti per la nostra questione:

> «(142) Delle tre mura le più antiche erano, a causa dei dirupi e del sovrastante colle su cui erano costruite, inespugnabili. (143) Inoltre, a parte la loro favorevole ubicazione, erano anche ben fortificate, poiché Davide e Salomone, come anche i loro successori sul trono, avevano posto tutta la loro ambizione nella prosecuzione di quest'opera. (144) Queste mura cominciavano a nord presso la torre detta di Ippico e si estendevano fino al sisto (=colonnato coperto, *n.d.t.*), poi venivano a confinare con il palazzo del consiglio e terminavano nel portico occidentale del tempio. (145) Dall'altra parte, dirette verso occidente, esse cominciavano dallo stesso punto, passavano davanti a un luogo chiamato Bethso fino alla Porta degli Esseni (διὰ δὲ τοῦ Βηθσὼ καλουμένου χώρου κατατεῖνον ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην), piegavano poi verso sud e si dirigevano oltre la fonte di Siloe. Di qui piegavano nuovamente verso est presso la piscina di Salomone e si estendevano poi fino a un certo luogo chiamato Ofel, per arrivare a incontrarsi infine con il portico orientale del tempio. (146) Le seconde mura cominciavano presso una porta che si trovava nelle prime mura e che era chiamata Gennath. Circondando soltanto la parte settentrionale della città, esse conducevano fino all'Antonia. (147). Per le terze mura costituiva di nuovo la torre di Ippico il punto d'inizio. Di qui esse si estendevano verso nord fino alla torre di Psefino, poi continuavano di fronte ai monumenti sepolcrali di Elena, regina di Adiabene e figlia del re Izate, passando davanti alle grotte dei re, e voltavano attorno a una torre angolare presso la cosiddetta tomba del cardatore e si congiungevano poi con le vecchie mura, dove finivano nella cosiddetta gola del Cedron. (148) Con queste mura Agrippa [I] aveva circondato la parte della città di nuova costruzione...» (*Bell* V 142-148).[72]

[72] Ecco il testo greco nella sua interezza: Τῶν δὲ τριῶν τειχῶν τὸ μὲν ἀρχαῖον διά τε τὰς φάραγγας καὶ τὸν ὑπὲρ τούτων λόφον, ἐφ' οὗ κατεσκεύαστο, δυσάλωτον ἦν·

Si tratta dell'unica menzione della «Porta degli Esseni» finora conosciuta in una fonte storica. Ma anche soltanto con le indicazioni di Giuseppe Flavio è possibile localizzare con molta precisione questa porta. Lo storiografo ebreo menziona come utili indicazioni per un orientamento soprattutto l'inizio e la fine delle mura, oppure i punti nei quali queste cambiavano direzione. La Porta degli Esseni deve essersi trovata dove le «prime mura» mutavano il loro tracciato da una direzione nord-sud in una ovest-est (Fig. 1) tra la torre d'Ippico (nella zona dell'odierna cittadella) e il canale di scarico del bacino di Siloe (all'imbocco della valle del Tyropeion nella Geenna). Ciò viene a indicare, più o meno, la collina sud-occidentale della città neotestamentaria.

Un po' più difficile è rispondere alla domanda se il «luogo chiamato Bethso» si trovasse tra la torre di Ippico e la Porta degli Esseni, o nelle vicinanze immediate di questa porta. Per la prima possibilità[73] potrebbe essere a favore il fatto che Giuseppe Flavio nella sua descrizione delle «terze mura» menziona tra i due punti nei quali esse formano un angolo due toponimi:

> «[dalla] torre di Psefino, poi continuavano di fronte ai monumenti sepolcrali di Elena... vicino allle grotte dei re e voltavano attorno a una torre angolare presso la cosiddetta tomba del cardatore» (*Bell* V 147).

πρὸς δὲ τῷ πλεονεκτήματι τοῦ τόπου καὶ καρτερῶς ἐδεδόμητο, Δαυίδου τε χαί Σολομῶνος, ἔτι δὲ τῶν μεταξὺ τούτων βασιλέων φιλοτιμηθέντων περὶ τὸ ἔργον. ἀρχόμενον δὲ κατὰ βορρᾶν ἀπὸ τοῦ Ἱππικοῦ καλουμένου πύργου καὶ διατεῖνον ἐπὶ τὸν ξυστόν ἔπειτα τῇ Βουλῇ συνάπτον ἐπὶ τὴν ἑσπέριον τοῦ ἱεροῦ στοὰν ἀπηρτίζετο, κατὰ θάτερα δὲ πρὸς δύσιν, απὸ τἀυτοῦ μὲν ἀρχόμενον, διὰ δὲ τοῦ Βηθσὼ καλουμένου χώρου κατατεῖνον ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην, κἄπειτα πρὸς νότον ὑπὲρ τὴν Σιλωὰν ἐπιστρέφον πηγήν, ἔνθεν τε πάλιν ἐκκλίνον πρὸς ἀνατολὴν ἐπὶ τὴν Σολομῶνος κολυμβήθραν χαὶ διῆκον μέχρι χώρου τινός, ὃν καλοῦσιν Ὀφλάς, τῇ πρὸς ἀνατολὴν στοᾷ ἱεροῦ συνῆπτε. τὸ δὲ δεύτερον τὴν μὲν ἀρχὴν ἀπὸ πύλης εἶχεν, ἣν Γεννὰθ ἐκαλουν τοῦ πρώτου τείχνους οὖσαν, κυκλούμενον δὲ τὸ προσάρκτιον κλίμα μόνον ἀνῄει μέχρι τῆς Ἀντωνίας. τῷ τρίτῳ δ' ἀρχὴ ἦν ὁ Ἱππικὸς πύργος, ὅθεν μέχρι τοῦ βορείου κλίματος κατατεῖνον ἐπὶ τὸν Ψήφινον πύργον, ἔπειτα καθῆκον ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων. Ἀδιαβηνὴ βασιλὶς ἦν αὕτη Ἰζάτου βασιλέως θυγάτηρ, καὶ διὰ σπηλαίων βασιλικῶν μηκυνόμενον ἐκάμπτετο μὲν γωνιαίῳ πύργῳ κατὰ τὸ τοῦ Γναφέως προσαγορευόμενον μνῆμα, τῷ δ' ἀρχαίῳ περιβόλῳ συνάπτον εἰς την Κεδρῶνα καλουμένεν φάραγγα κατέληγεν. τοῦτο τῇ προσκτισθείσῃ πόλει περιέθηκεν Ἀγρίππας... (O. MICHEL – O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus: De Bello Judaico*, II/1, München 1963, pp. 130.132).

[73] Così, per esempio, B. K. BIEBERSTEIN, *Karte: Jerusalem im 1. Jh. v. - 1. Jh. n. Chr.*, in TRE, XVI, Berlin-New York 1987, dopo p. 608.

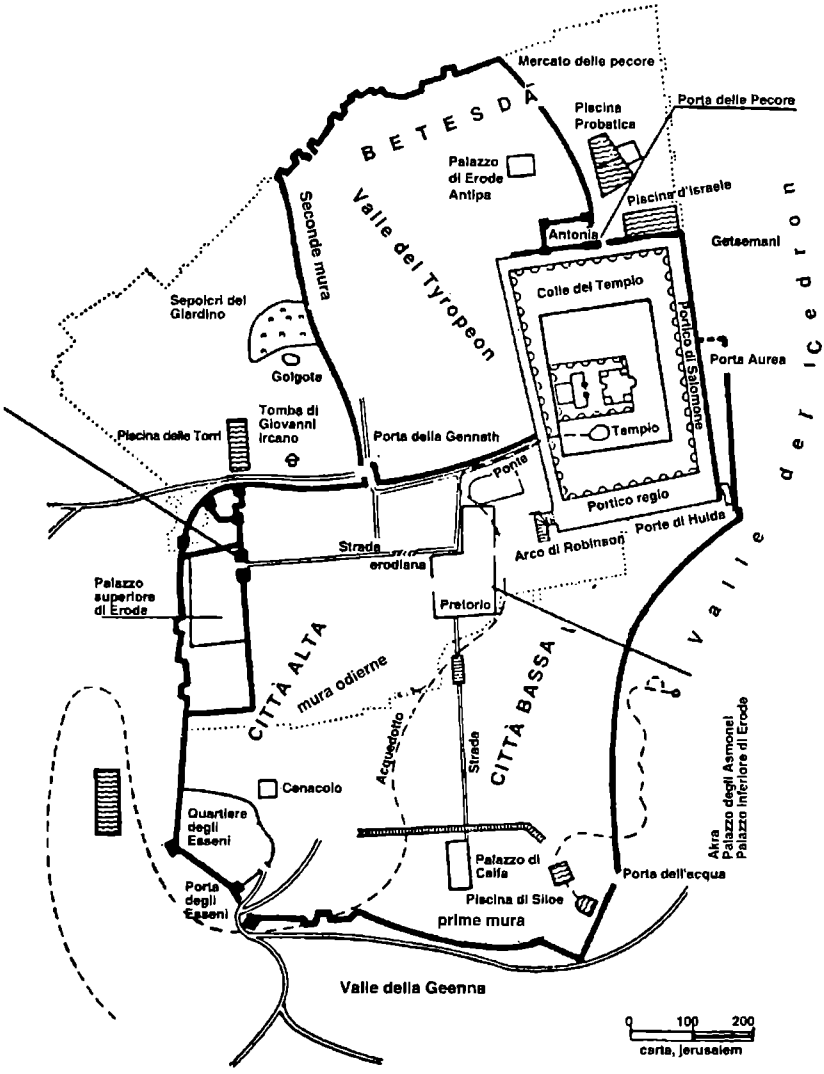


Fig. 1. *Gerusalemme al tempo di Gesù*

Ma poiché le «terze mura» sono da identificare con la cosiddetta linea Mayer-Sukenik,[74] si tratta qui del più lungo tratto di mura descritto in genere da Giuseppe Flavio. La parte occidentale delle «prime mura» è invece non più lunga della loro parte meridionale e di quella orientale, in mezzo alle quali Giuseppe Flavio non fornisce altri punti d'orientamento. Nei punti d'inizio e di fine delle mura lo storico fornisce sempre soltanto un'indicazione di luogo, mentre dove esse piegavano, ad eccezione della torre di Psefino, menziona due o tre luoghi che, per quanto sappiamo, risultano sempre vicini: 1) sisto, palazzo del consiglio, portico occidentale del Tempio; 2) fonte di Siloe e piscina di Salomone;[75] 3) Ofel e portico orientale del tempio; 4) torre angolare presso la tomba del cardatore. Non è quindi escluso, ma anzi addirittura verosimile, che il luogo «Bethso» sia un secondo punto d'orientamento per indicare dove le «prime mura» mutavano il loro tracciato da nord-sud in direzione ovest-est, e che quindi si trovasse molto vicino alla Porta degli Esseni. Il luogo chiamato Bethso si trovava chiaramente, in analogia con le «grotte dei re», che sono probabilmente da identificare con la splendida necropoli del periodo precedente all'esilio nel comprensorio dove sorge l'École Biblique dei domenicani,[76] fuori le mura. La preposizione greca διὰ sembra doversi tradurre, in entrambi i casi, con «davanti a».[77]

b) **Localizzazioni antiche e moderne**[78]

Già prima che F. J. Bliss e A. C. Dickie eseguissero negli anni 1894/95 i primi scavi sulla collina occidentale di Gerusalemme, studiosi come J. N. Sepp[79] e C. R. Conder[80] ricercarono la Porta degli Es-

[74] Cf G. SCHMITT, *Die Dritte Mauer Jerusalems,* in ZDPV 97 (1981), pp. 153-170; H. SHANKS, *The Jerusalem Wall That Shouldn't Be There,* in BARev 13/3 (1987), pp. 46-57; J. J. PRICE, *Jerusalem Under Siege*, Leiden 1992, pp. 290-292.

[75] Cf D. ADAN, *The "Fountain of Siloam" And "Solomon's Pool" in First Century Jerusalem,* in IEJ 29 (1979), pp. 92-100.

[76] Cf A. KLONER, *The "Third Wall" in Jerusalem And the "Cave oof the Kings"*, in «Levant» 18 (1986), pp. 121-129.

[77] Cf G. SCHMITT, in ZDPV 97 (1981), p. 167.

[78] Cf R. RIESNER, *Josephus' «Gate of the Essenes» in Modern Discussion,* in ZDPV, 105 (1989), pp. 105-109.

[79] *Jerusalem und das Heilige Land*, I, Schaffhausen 1873², p. 221.

[80] *A Handbook on the Bible*, London 1879, p. 348, con pianta dopo p. 334.

seni nell'angolo sud-occidentale di Monte Sion sul terreno della «*Gobat-School*» anglicana, che oggi ospita *l'«American Institute for Holyland Studies»*. Conder deduceva dal tracciato di una scarpata rocciosa artificiale (Fig. 2) che l'angolo sud-occidentale delle antiche mura urbane dovesse trovarsi in questa zona.[81] Quando, nel 1894, F. J. Bliss trovò a sud-est della «*Gobat-School*» (Fig. 3, scavo IV) una porta con più soglie sovrapposte,[82] la identificò in un primo momento con la Porta degli Esseni menzionata da Giuseppe Flavio e, in accordo con l'opinione di E. Robinson,[83] anche con la «Porta del Letame» di cui si parla nell'Antico Testamento (*Ne* 2,13; 3,12ss.; 12,31). Ma nel rapporto definitivo sugli scavi Bliss cambiò poi la sua opinione e, anche se con molta cautela, attribuì la porta in tutte le sue fasi all'epoca bizantina.[84] Tuttavia, lasciò aperta la possibilità che la porta bizantina potesse essere stata eretta sullo stesso posto dalla Porta degli Esseni.[85] Seguendo un'indicazione di C. W. Wilson, Bliss si dispose a spostare la ricerca della Porta degli Esseni di circa 40 metri a nord-ovest (presso la Torre 2 [Fig. 3]) in un fossato che conduceva verso ovest,[86] dove già Conder aveva ipotizzato una porta.[87]

Tra i famosi topografi di Gerusalemme, L. H. Vincent fu propenso a localizzare la Porta degli Esseni sulla collina occidentale,[88] mentre G. Dalman aveva continuato a propendere per un'identificazione con la porta ritrovata da Bliss.[89] Questa opinione venne condivisa anche da J. Simons, che tuttavia vide nella veterotestamentaria «porta della Valle» (*Ne* 2,13.15; cf *2 Cr* 26,9) la costruzione che precedette la Porta degli Esseni.[90] Sebbene questa identificazione sia anch'essa problematica,[91]

[81] *The Rock Scarp of Zion*, in PEFQS, 1875, pp. 81-89 (86).

[82] *Third Report on the Excavations at Jerusalem,* in PEFQS, 1895, pp. 9-25 (12).

[83] *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai And Arabia Petraea*, I, London 1841, pp. 473ss.

[84] *Excavations at Jerusalem: 1895-1897*, London 1898, pp. 16-20.

[85] *Ibidem*, p. 332.

[86] *Ibidem*, p. 8, nota 1.

[87] PEFQS, 1875, p. 86.

[88] *Jérusalem de l'Ancien Testament* (insieme a M.A. Stève), I, Paris 1954, p. 65.

[89] *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, p. 86ss.

[90] *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, pp. 279ss.

[91] Oggi si è quasi unanimi (costituisce un'eccezione E. M. LAPERROUSAZ, *Quelques remarques sur le tracé de l'enceinte de la ville et du Temple de Jérusalem à l'époque Perse,* Syr 47, 1990, pp. 609-631) nel supporre che la Gerusalemme di Neemia comprendesse

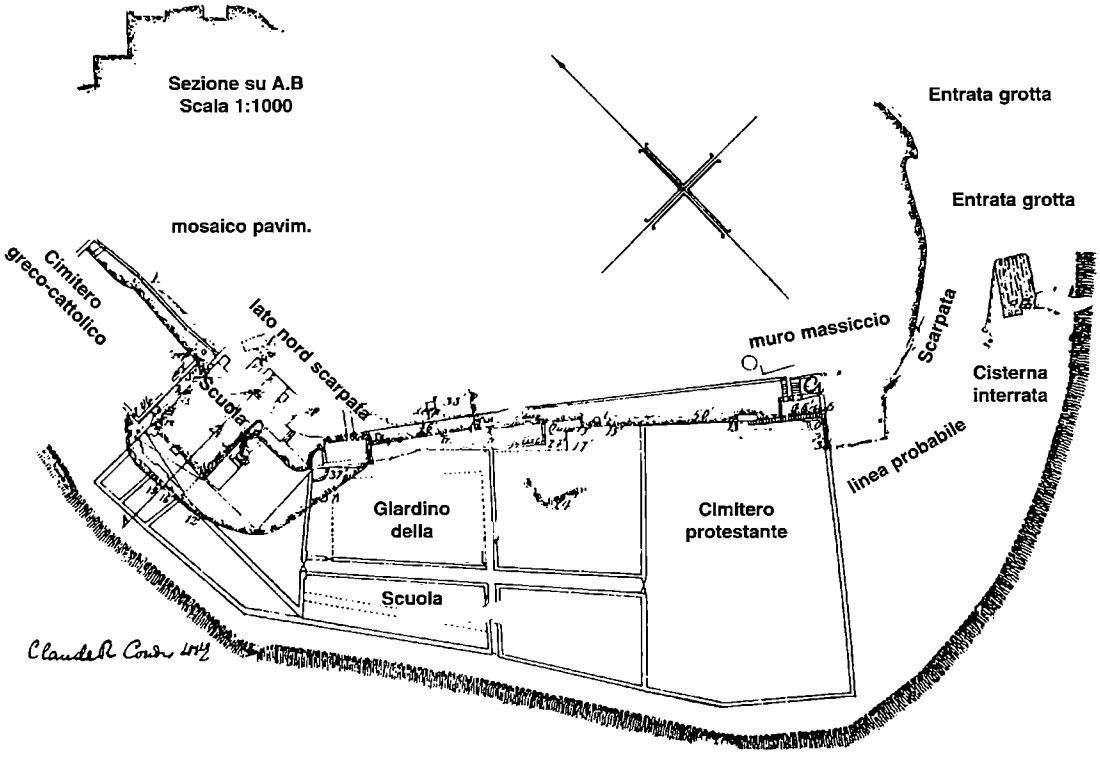


Fig. 2. *La scarpata rocciosa della collina sud-occidentale di Gerusalemme. Scala 1:1000 - Altitudini indicate sul punto più basso della roccia*

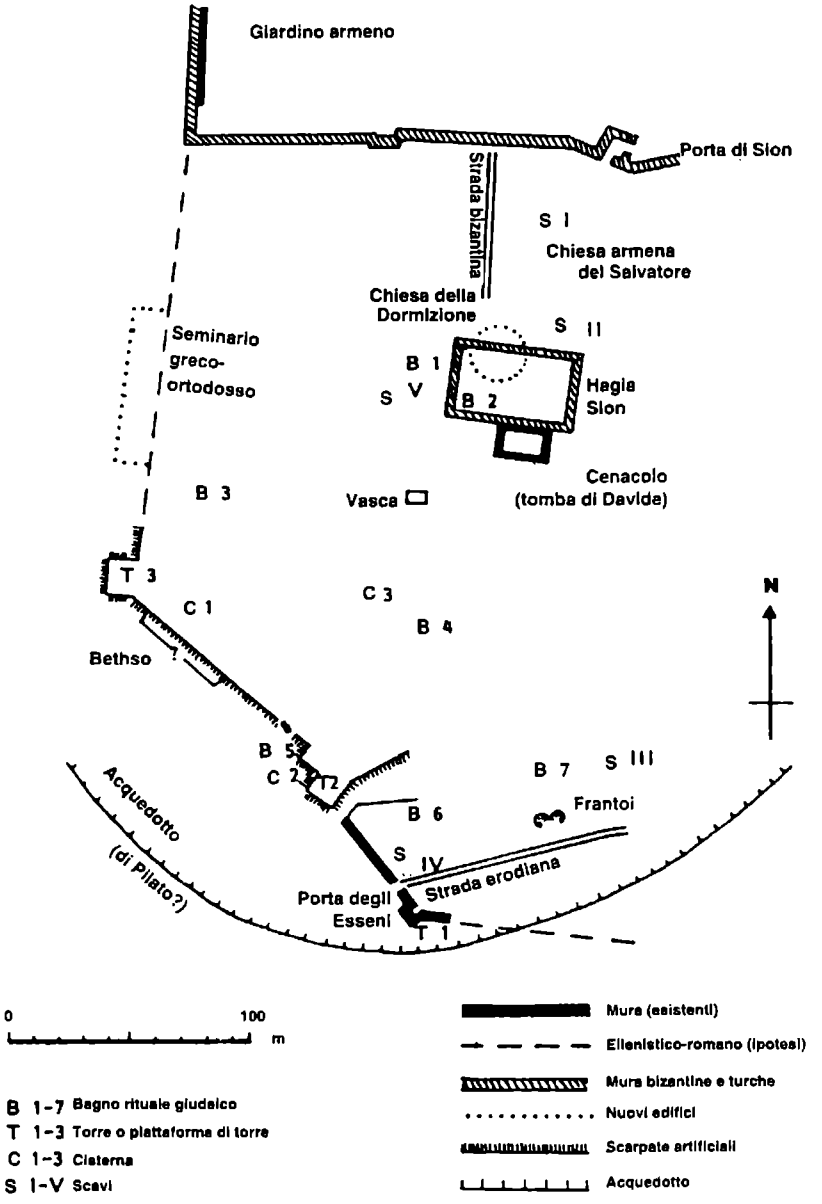


Fig. 3. *Pianta prospettica del quartiere essenico di Gerusalemme*

Simons aveva tuttavia ragione nel pensare che, secondo la descrizione del libro di Neemia, la «Porta del Letame» si dovesse trovare nel più remoto angolo sud-orientale della città.[92] Poiché egli, come Robinson, ipotizzava per la «Porta del Letame» e per la Porta degli Esseni la stessa ubicazione, M. Avi-Yonah spostò quest'ultima porta, in piena contraddizione con la descrizione di Giuseppe Flavio, nella zona della piscina di Siloe.[93] Questo spostamento continua oggi ad essere apertamente sostenuto soltanto da M. Har-El, che però non approfondisce i decisivi argomenti contrari.[94]

Se in un primo momento Y. Yadin aveva ritenuto che la Porta degli Esseni fosse quella scavata da Bliss,[95] poi, più tardi, cambiò anch'egli la sua opinione. In un'opera apparsa soltanto postuma, egli identificò la Porta degli Esseni in una porta collocata al centro delle «prime mura».[96] Si tratta chiaramente di una porta di cui M. Broshi trovò scarsi resti nell'angolo sud-occidentale delle odierne mura urbane risalenti al periodo turco (inizio del XVI secolo).[97] Ma questi resti permettono solo difficilmente una più precisa datazione. Si tratta forse di un primitivo passaggio all'accampamento della *legio X Fretensis* nella tardo-romana Colonia Aelia Capitolina.[98] Yadin accennò al suo cambiamento d'opinione solo in una frase molto concisa, senza addurre motivi più precisi. Probabilmente fu anche la sua problematica ubicazione del luogo chiamato *Bethso* (cf II, pp. 51ss.) a indurlo a un cambiamento della sua precedente opinione. Purtroppo, Yadin non poté più realizzare la sua intenzione di visitare i nuovi scavi presso la porta ritrovata da Bliss,[99] e co-

soltanto la collina orientale. Sull'ubicazione della «porta della Valle» cf E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, p. 105.

[92] *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, pp. 123ss.

[93] *Archaeology And the Topography* [in ebraico moderno], in *Sefer Yerushalayim* I, Jerusalem 1956, pp. 305-319 (307).

[94] *Wasser und der Tempel in Jerusalem,* in «Ariel» 70 (1988), pp. 71-88 (80.85).

[95] *The Gate of the Essenes And the Temple Scroll*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 90ss.. (prima in ebraico moderno, in «Quadmoniot» 5, 1972, pp. 129ss.); *The Temple Scroll* I, Jerusalem 1983, pp. 301-304.

[96] *The Temple Scroll – The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London 1985, pp. 180-182.

[97] *Along Jerusalem's Walls,* in BA 40 (1977), pp. 11-17 (12).

[98] Cf B. PIXNER, *The History of the «Essene Gate» Area,* in ZDPV 105 (1989), pp. 96-104 (99).

[99] *Ibidem*, p. 99, nota 15.

sì non sappiamo quale giudizio ne avrebbe formulato. Anche la nuova localizzazione della Porta degli Esseni proposta da Yadin a metà delle mura occidentali contraddice Giuseppe Flavio, che la collocò chiaramente, come abbiamo visto, nel punto in cui le mura occidentali formavano un angolo con quelle meridionali.[100]

c) Sulla storia dell'insediamento della collina occidentale

La decisione circa l'esatta localizzazione della Porta degli Esseni venne resa più difficile dalla discussione sul tracciato delle antiche mura sulla collina occidentale della città antica.[101] Nel 1967 la signora K. M. Kenyon pubblicò i risultati provvisori dei suoi scavi a Gerusalemme. Da alcuni sondaggi effettuati sul versante orientale, allora sotto l'amministrazione giordana, di Monte Sion essa concluse che la collina sud-occidentale venne stabilmente abitata e circondata di mura soltanto sotto Agrippa I (41 – 44 d.C), e che quindi al tempo di Gesù si trovava ancora fuori della città.[102] Queste conclusioni della studiosa furono energicamente respinte nel 1974 da A. Strobel, il quale, basandosi sui risultati degli scavi di Bliss e sulla descrizione di Giuseppe Flavio, ipotizzò che il tracciato delle mura asmonee (II/I sec. a.C.) dovesse coincidere nel tratto occidentale più o meno con le odierne mura urbane, ma nel tratto meridionale con le mura ritrovate da Bliss.[103] Per la soglia più bassa della porta, Strobel dedusse dalle unità di misura romane ivi impiegate una datazione in epoca precedente al 70 d.C.[104] Nello stesso anno 1967, quando la Kenyon pubblicò le sue sensazionali tesi, si arrivò anche alla guerra dei Sei Giorni tra Israele e i

[100] È più che altro una curiosità la localizzazione della Porta degli Esseni nel comprensorio del Tempio proposta da M. BLACK, *The Scrolls And Christian Origins*, Chico 1983², p. 40.

[101] Per la storia degli scavi cf A. D. TUSHINGHAM, *Revealing Biblical Jerusalem: From Charles Warren to Kathleen Kenyon*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 440-450.

[102] K. M. KENYON, *Jerusalem*, London 1967, pp. 155-162. Una prima indicazione venne da lei fornita in *Excavations in Jerusalem, 1961,* in PEQ 94 (1962), pp. 72-89 (84ss.)

[103] *Die Südmauer Jerusalems zur Zeit Jesu (Jos Bell 5,142ff.)*, in O. BETZ – K. HAACKER – M. ENGEL, *Josephus-Studien* (FS [scritti in onore di] O. Michel), Göttingen 1974, pp. 344-361.

[104] *Ibidem*, pp. 356-358.

suoi vicini arabi. Dopo la riunificazione di Gerusalemme si resero possibili in maggiore misura gli scavi sul Monte Sion, che finora era stato attraversato dalla linea armistiziale. Leggermente a nord della chiesa della Dormizione, sul terreno della chiesa armena del Redentore (Fig. 3, zona I degli scavi), M. Broshi mise allo scoperto nel 1971/72 i resti di suntuose case d'abitazione del tempo d'Erode il Grande (37 – 4 a.C.), che in parte si erano conservati fino alla parte inferiore del primo piano.[105] Purtroppo, questi scavi si sono nel frattempo nuovamente interrati. Anche un piccolo sondaggio del 1980 nel convento dei francescani a nord del luogo tradizionale del Cenacolo (Fig. 3, zona II degli scavi), ha rivelato tracce di abitazioni di epoca neotestamentaria.[106]

Se da una parte la Kenyon riesaminò la sua opinione sul tracciato delle mura asmonee ed erodiane sulla collina occidentale,[107] rimase però convinta sino alla fine che le mura urbane precedenti all'esilio non dovevano essere mai arrivate fino al declivio della Valle della Geenna.[108] La stessa opinione continua ad essere sostenuta dal suo collaboratore A. D. Tushingham,[109] ma i risultati dei suoi scavi nel comprensorio del «Giardino Armeno», che risulta completamente devastato sul piano archeologico, non sono sufficienti per sostenere una simile tesi.[110] Dopo il ritrovamento di mura precedenti all'esilio nella zona del palazzo superiore d'Erode (Cittadella)[111] e dopo nuovi scavi ai bordi del cimitero protestante (Fig. 3, zona IV degli scavi), sui quali si deve ancora riferire (cf paragrafo seguente, pp. 42ss.), un tracciato delle mura precedenti all'esilio è divenuto anche più probabile in co-

[105] *Excavations in the House of Caiaphas*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 57-60; *Exavations on Mount Zion*, in IEJ 26 (1976), pp. 81-88.

[106] Cf B. BAGATTI – E. ALLIATA, *Ritrovamenti archeologici sul Sion*, in LA 31 (1981), pp. 249-256.

[107] *Digging Up Jerusalem*, London 1974, pp. 199-203.

[108] *The Bible And Recent Archaology*, London 1978, pp. 79ss. (opera postuma [trad. ted. *Die Bibel im Licht der Archäologie*, Düsseldorf 1980, pp. 82ss.]).

[109] *Excavations in Jerusalem 1961-1967*, I, Toronto 1985, pp. 13ss., 23-27. Cf anche A. D. TUSHINGHAM, *The Western Hill of Jerusalem Under the Monarchy*, in ZDPV 95 (1979), pp. 39-55.

[110] Cf S. GIBSON, *The 1961-67 Excavations in the Armenian Garden, Jerusalem*, in PEQ 119 (1987), pp. 81-96.

[111] Cf H. GEVA, *Excavations in the Citadel of Jerusalem, 1979-1980*, in IEJ 33 (1983), pp. 55-67 (56-58).

incidenza più o meno con il tratto delle mura asmonee.[112] Ciò potrebbe anche far capire perché Giuseppe Flavio poteva attribuire l'inizio di queste «prime mura» a Davide e ai suoi successori (*Bell* V 142ss.). Poiché lo storico ebreo si mostra bene informato sugli interventi edilizi degli asmonei (*Bell* V 139), sarebbe quanto mai sorprendente se egli avesse ritenuto come precedenti all'esilio delle mura interamente asmonee. Più comprensibile, invece, sarebbe l'attribuzione anacronistica di mura risalenti ad epoca tarda prima dell'esilio a Davide e Salomone. Che già in epoca veterotestamentaria si fosse arrivati ad un'estensione della città sulla collina occidentale e quindi a una quadruplicazione della sua superficie, si poteva mettere chiaramente in connessione con il fatto che il re Ezechia (727-698 a.C.) aveva fatto stabilire qui i fuggiaschi dal regno settentrionale d'Israele dopo la caduta della Samaria (cf *2 Re* 17,5ss.).[113]

d) I nuovi scavi

Una datazione attendibile della porta ritrovata da F. J. Bliss fu possibile solo grazie a una nuova indagine archeologica condotta con l'aiuto di metodi moderni di datazione. Gli scavi inglesi erano stati lasciati parzialmente aperti, e già Bliss espresse, in un rapporto conclusivo sui lavori, il timore che le belle pietre della soglia potessero essere ben presto utilizzate per la costruzione di case private degli arabi.[114] Tuttavia, B. Pixner si accinse a nuovi scavi della porta, che egli, sulla base dei piani ancora a disposizione, localizzò di primo acchito in un avvallamento appena percettibile del terreno.[115] Nell'estate del 1977 il basamento della porta, come mostra un confronto con gli antichi piani (Fig. 4),[116] venne

[112] Cf anche M. AVI-YONAH, *Jerusalem in the Second Temple Period*, in EAEHL, II, *Jerusalem 1976*, pp. 599-610 (599-603); H. GEVA, *The Western Boundary of Jerusalem at the End of the Monarchy*, in IEJ 29 (1979), pp. 84-91; *Id.*, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, II, New York 1993, p. 724.

[113] Cf M. BROSHI, *The Growth of Jerusalem in the Reigns of Hezekia And Manasseh*, in IEJ 24 (1974), pp. 21-26.

[114] *Excavations at Jerusalem*, London 1898, p. 345.

[115] Una foto del terreno prima dell'inizio degli scavi si trova riprodotta in R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – City of Jesus*, Grand Rapids 1980, p. 62.

[116] Disegnati dall'architetto tedesco T. SANDEL; cf F. J. BLISS, in PEFQS 1895, p. 10, e *Id.*, *Excavations at Jerusalem*, London 1898, dopo p. 16.

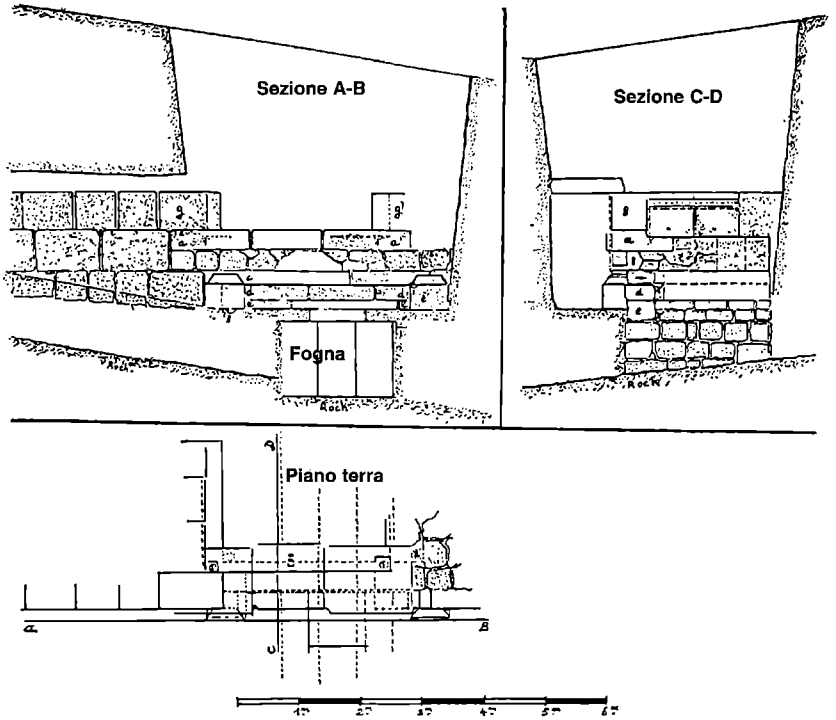


Fig. 4. *La Porta degli Esseni secondo gli scavi di F. J. Bliss*

rimesso allo scoperto intatto.[117] Tra il 1979 e il 1985 B. Pixner scavò insieme all'archeologo S. Margalit e all'architetto D. Chen attorno e sotto la porta, oltre i precedenti limiti degli scavi effettuati da Bliss. Dopo brevi notizie,[118] uscì nel 1989 una relazione provvisoria sugli scavi.[119]

[117] Cf B. PIXNER, *Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluß auf die Urkirche*, in HIL 113/2-3 (1981), pp. 3-14 (5-7).

[118] B. PIXNER – D. CHEN – S. MARGALIT, *Har Ziyon* [ebraico moderno], in «Hadaschot Arkheologiyot» 72 (1979), pp. 28ss.; 77 (1981), pp. 26ss.; *Id.*, *Mount Zion*, in ESI I, Jerusalem 1983, p. 57.

[119] B. PIXNER – D. CHEN – S. MARGALIT, *Mount Zion: The «Gate of the Essenes» Re-excavated*, in ZDPV 105 (1989), pp. 85-95 e tavole 8-16.

Le conclusioni più importanti possono riassumersi nel modo seguente: 1) Una misurazione della soglia inferiore ha mostrato in effetti l'uso di unità di misura romane, e non bizantine. La ceramica ritrovata tra le pietre ai due lati della porta è risultata appartenente ad epoca collocabile tra quella ellenistica e i primi tempi di quella erodiana, mentre la ceramica ritrovata tra le lastre del selciato si è rivelata di epoca erodiana, databile quindi non più tardi del 70 d.C. Il lastricato della strada che conduceva dalla porta verso la parte nord-orientale della città (Fig. 2) sembra di epoca successiva rispetto alla costruzione della porta, forse rinnovato ancora una volta da Erode Agrippa II (50-100 d.C.) (cf *Ant* XX 222). Sulla base degli elementi architettonici ritrovati è stato possibile a D. Chen disegnare per la prima volta la ricostruzione di una porta di Gerusalemme di epoca neotestamentaria (Fig. 5). 2) La soglia mediana, insieme a quella di battuta, falsamente ritenuta da Bliss come una soglia vera e propria,[120] appartenne a un'apertura molto primitiva, che la ceramica rinvenuta consente di far risalire con una certa cautela al tempo di Aelia Capitolina (dopo il 135, prima del 350 d.C.). 3) La soglia superiore appartenne a una porta bizantina, che faceva parte di mura poco solide del V secolo, costruite chiaramente non a scopi di difesa. Al contrario di quanto era possibile con le due porte precedenti, attraverso la porta bizantina potevano transitare non soltanto i pedoni, ma anche i carri.[121]

Anche per l'ambiente circostante della porta ci sono state alcune interessanti conclusioni: 4) La strada che passava attraverso la porta e il canale di scolo che le scorreva prima sotto, poi accanto (Fig. 6), furono in uso durante tutti e tre i periodi della porta. Secondo il giudizio di B. Mazar, il tipo di costruzione del canale potrebbe far pensare ad un'esecuzione del lavoro sotto Erode il Grande.[122] I punti di saldatura tra la costruzione inferiore della porta e le mura urbane mostrano con il loro lavoro di stuccatura che la porta erodiana venne incorporata solo successivamente nelle mura asmonee già esistenti (Fig. 5). Porta e mura fu-

[120] *Excavations at Jerusalem*, London 1898, pp. 16-19.

[121] La strada bizantina scendeva in direzione nord-occidentale verso il pendio della Valle della Geenna e sboccava nella strada per Betlemme, di cui è stato possibile mostrare dei resti nel comprensorio della chiesa riformata scozzese di S. Andrea. Cf G. BARKAY, *St. Andrew's Church, Jerusalem*, in IEJ 26 (1976), pp. 57ss.

[122] Cf ZDPV 105 (1989), p. 87.

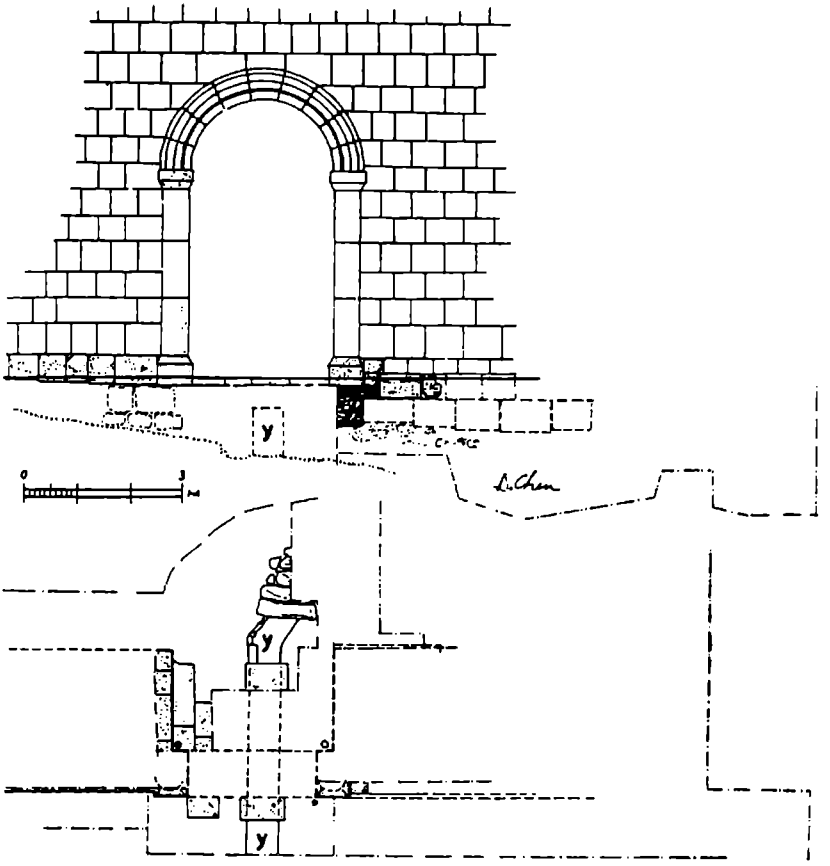


Fig. 5. *La Porta degli Esseni in epoca erodiana*

rono spianate al suolo dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. (cf *Bell* VII 1-3). Sotto le mura asmonee se ne trovano altre con tracciato leggermente diverso, che appartengono al periodo precedente all'esilio.[123] Un insediamento nella collina sud-occidentale già nell'età del fer-

[123] Una prima notizia sul ritrovamento si trova in S. MARGALIT, *Letter to the Editor*, in «Qadmoniot» 18 (1895), p. 121. Ufficialmente il ritrovamento venne reso noto in una conferenza-stampa il 25 ottobre 1988 (A. RABINOVICH, *New Jerusalem Archaological Find Vindicates Maximalists*, in «Jerusalem Post», 26.10.1988, p. 10). Cf anche E. M. LAPER-

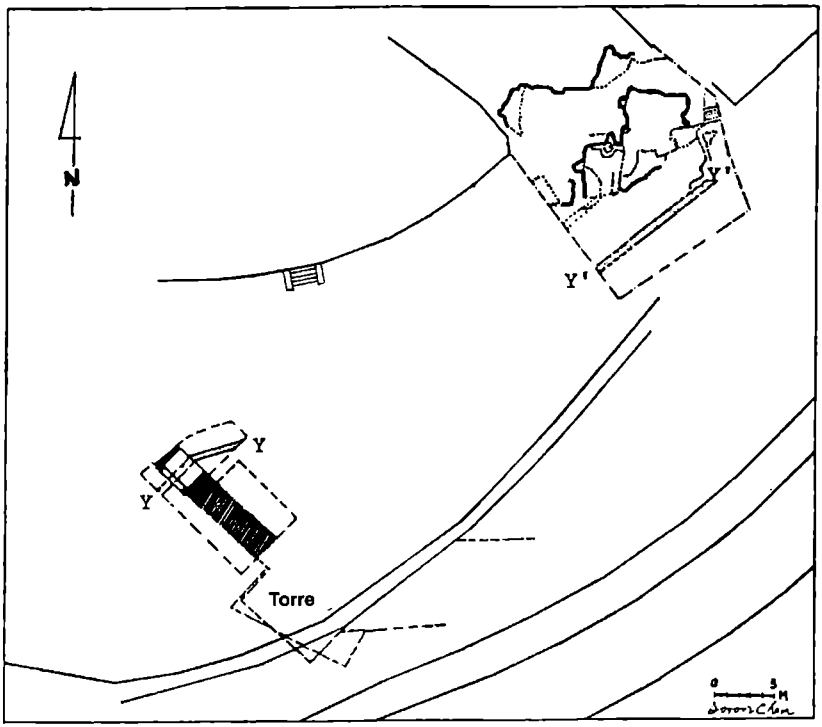


Fig. 6. *Scavi presso la Porta deli Esseni (Y-Y: canale di scolo)*

ro risulta dimostrato dagli scavi di M. Broshi sul vicino terreno del cimitero armeno (Fig. 3, zona I degli scavi),[124] cosicché anche per questo motivo si può capire la costruzione di mura precedenti all'esilio. 7) All'inizio del VII secolo, probabilmente in connessione con gli attacchi

ROUSAZ, *Encore du nouveau sur les murailles antiques de Jérusalem*, in RÉJ 146 (1987), pp. 205-224 (207ss.); R. RIESNER, *Eine vorexilische Mauer auf dem Zionsberg*, in BiKi 44 (1989), pp. 34-36. Una relazione provvisoria sugli scavi è stata ora fornita da D. CHEN – S. MARGALIT – B. PIXNER, in מחחת ל"שער האיסיים" בהר ציון שרירי ביצורים משלהי תקופת בית ראשון, in «Qadmoniot» 26 (1993), pp. 33-37; *Id.*, *Mount Zion: Discovery of Iron Age Fortifications Below The Gate of the Essenes*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 76-81. Cf anche B. PIXNER, *Die Entdeckung eisenzeitlicher Mauern auf dem Zionsberg*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 397-401.

[124] Cf Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, p. 57.

musulmani da Betlemme, la porta bizantina venne bloccata. Alla fine dell'epoca degli Omayyadi (VIII sec. d.C.) questo intero tratto di mura venne infine abbandonato e si ripiegò su una linea più o meno corrispondente a quella delle odierne mura ottomane.

Nelle immediate vicinanze dell'angolo sud-occidentale delle «prime mura», quindi proprio dove, secondo Giuseppe Flavio (*Bell* V 145), ci si dovrebbe aspettare la «Porta degli Esseni», si trovano fino ad oggi i resti di una porta di epoca erodiana. L'identificazione della Porta degli Esseni, proposta già in passato dalla maggior parte degli studiosi moderni[125] con la porta scoperta da Bliss, deve ritenersi secondo le nuove conoscenze archeologiche come certa. L'opinione originaria di Bliss, il cui metodo di lavoro fu per il suo tempo davvero magistrale, ha ricevuto quindi una riabilitazione postuma.

e) Il nome della porta

Già J. B. Lightfoot,[126] A. Hilgenfeld[127] e F. Godet[128] avevano ipotizzato che il nome «Porta degli Esseni» facesse riferimento a un quartiere essenico in Gerusalemme, e nientemeno che E. Schürer ebbe a scrivere: «C'erano sicuramente esseni anche a Gerusalemme, dove essi

[125] Solo alcuni esempi: O. MICHEL, *Flavius Josephus: De Bello Judaico II/1*, München 1963, p. 246, nota 41; E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, p. 125; W. S. LASOR, *Jerusalem*, in G. W. BROMILEY, *The International Standard Bible Encyclopaedia*, II, Grand Rapids 1982, pp. 998-1032 (1024); S. MARGALIT, in J. MONSON, *Studienatlas zur Bibel*, Neuhausen – Stuttgart 1983, carta 14-2; Z. U. MAOZ, *On the Hasmonean And Herodian Town-Plan of Jerusalem* [ebraico moderno], in *Sefer Nahman Avigad*, Jerusalem 1985, pp. 46-57 (47); K. BIBERSTEIN: *Karte: Jerusalem im 1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr.*, in TRE XVI, Berlin – New York 1987, dopo p. 608; J. MCRAY, *Archaeology of the New Testament*, Grand Rapids 1991, pp. 189ss.; R. RIESNER, *Essene Gate*, in ABD II, New York 1992, pp. 618-619; H. GEVA, in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, II, New York 1993, p. 718. Quanto siano talvolta scarsamente informati persino autori di formazione scientifica che scrivono sugli esseni, lo dimostra la seguente osservazione di A. H. JONES, *Essenes – The Elect of Israel And the Priests of Artemis*, Lanham 1985, p. 20: «In un punto della sua "Guerra Giudaica" GIUSEPPE FLAVIO fa riferimento alla "Porta degli Esseni" a Gerusalemme, una porta che non è mai stata scavata né identificata...».

[126] *St Paul's Epistles to the Colossians And Philemon*, London 1875, p. 94, nota 2.

[127] *Die Essäer*, in ZWTh 3 (1882), pp. 257-292 (288).

[128] *The First Indications of Gnosticism in Asia Minor*, in Exp III/4 (1886), pp. 161-184 (168).

compaiono più volte nella storia... ed una porta venne chiamata con il loro nome..., probabilmente perché nelle sue vicinanze si trovava la casa del loro ordine».[129] M. J. Lagrange[130] e L. H. Vincent[131] aderirono a questa opinione, seguita anche da molti studiosi moderni.[132] In effetti, risulta ben documentato nella rappresentazione topografica di Gerusalemme il fatto di chiamare una porta con il nome del gruppo di popolazione che abitava lì dietro. All'epoca delle crociate c'era sul Monte Sion una Porta di Pisa, così chiamata per il fatto che in quella zona si erano insediati abitanti di questa città italiana.[133] Fino al 1967 la porta della città vecchia nei pressi del «Muro del Pianto» fu chiamata dagli arabi ivi residenti *Bab el-Môgharbe*, perché conduceva al quartiere dei maghrebini, che qui era stato costruito dopo il 1187 sotto il regno del Saladino.[134] Dopo l'eliminazione di questo quartiere, il nome comincia

[129] *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, Leipzig 1907[4], pp. 657ss., nota 5. Opinione ripresa anche nella rielaborazione di E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, *A New English Edition* (G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK), Edinburgh 1979, p. 563, nota 5.

[130] *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931[4], p. 317.

[131] *Jérusalem de l'Ancien Testament* (con M. A. STÈVE), I, Paris 1954, p. 65; cf anche *ibidem*, pp. 69-71.

[132] Oltre a quelli menzionati a p. 25, nota 33, da ricordare tra gli altri anche G. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes*, Wien 1954, p. 210; P. SEIDENSTICKER, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, in SBFLA 9 (1958/59), pp. 94-108 (129ss.); M. MCNAMARA, *Were the Magi Essenes?*, in IER 100 (1968), pp. 305-328 (311, nota 19); H. J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, p. 94; Y. YADIN, in *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 90ss.; M. PHILONENKO, *Introduction générale*, in A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, XI-CCLIX (LXXXIII); E RUCKSTUHL, in *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, p. 165; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, p. 224.

[133] Cf M. AVI-YONAH, *A History of the Holy Land*, London 1969, pp. 230ss.

[134] Cf F. M. ABEL – H. L. VINCENT, *Jérusalem Nouvelle*, III, Paris 1926, pp. 988ss. Il nome della porta (*mogharbe* «Occidente» = Magreb) è testimoniato già da JOHANNES POLONER (1422) e FRANCESCO SURIANO (1485), e messo in relazione dai pellegrini, per un equivoco fonetico, con la «cruna dell'ago» di *Matteo* 19,24 (*ibidem*, p. 984). MICHEL NAU (1679) dice espressamente: «*Bab el Megarebé,* cioè la porta di quelli dell'occidente» (*ibidem*, p. 1006). Anche la porta occidentale più a sud, che conduceva verso la spianata del Tempio, venne chiamata da alcuni *bab el-Mogharbe* (da altri *en-Nabi* o *al-Burak*) (L. H. VINCENT, *Jérusalem antique*, Paris 1912, tav. III). Ne erano possibili le seguenti interpretazioni: 1) semplicemente (ma improbabile) Porta Occidentale (della spianata del Tempio); 2) accesso nel quartiere maghrebino (cinto di mura) dall'*Haram*; 3) Porta dei

gradatamente a scomparire, a favore di quello di «Dung-Gate».[135] La porta meridionale della città (oggi Porta di Sion) fu chiamata da alcuni in epoca araba «Porta del Quartiere Ebraico», perché rendeva possibile l'accesso più diretto in questa zona residenziale.[136] Ma vengono documentati durante le varie fasi della storia di Gerusalemme anche altri nomi della porta, che risultano in relazione con situazioni reali all'interno delle mura.[137]

Alcuni studiosi ritengono che il nome «Porta degli Esseni» sia sorto perché proprio qui gli esseni abbandonarono la città per raggiungere le loro sedi sul Mar Morto.[138] Anche in tal caso la denominazione sarebbe indizio di una presenza duratura di membri della setta nella città santa. Altrimenti, come si potrebbe spiegare una così frequente utilizzazione di questa uscita da parte di coloro che indussero a chiamarla «Porta degli Esseni»? Gerusalemme era al tempo di Erode il Grande una città di 40.000 abitanti,[139] mentre un insediamento essenico poteva arrivare appena a un centinaio di persone. Sarebbe quindi veramente possibile spiegare il nome «Porta degli Esseni» con il solo fatto che, insieme a migliaia di altre persone, anche alcuni esseni utilizzassero questa porta? Al contrario, Y. Yadin ebbe giustamente ad osservare: «La Porta degli Esseni, menzionata soltanto in Giuseppe Flavio e in nessun'altra parte, deve essere stata diversa da qualsiasi altra porta ben conosciuta nelle mura urbane».[140]

Maghrebini nell'*Haram*, che conduceva in un atrio del Tempio chiamato *dschami 'i el-Mogharbe* (cf F. M. ABEL – L. H. VINCENT, *Jerusalem Nouvelle*, III, Paris 1926, p. 989).

[135] Infine il quartiere fu abitato soprattutto da arabi che nel XIX secolo vennero a Gerusalemme dal Nordafrica come seguaci di Abd el-Khader. Cf E. HOADE, *Guide to the Holy Land*, Jerusalem 1979[10], p. 282.

[136] Oltre al geografo arabo MUDSCHIR ED-DIN va ricordato JOHANNES POLONER (1422), che parlò della *porta plateae Judaeorum* (F. M. ABEL – L. H. VINCENT, *Jérusalem Nouvelle*, III, Paris 1926, p. 984, nota 7).

[137] In contrasto con J. MURPHY-O'CONNOR, in CBQ 43 (1981), p. 651, e B. SCHWANK, *Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem?*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 115-130 (116.121), cf R. RIESNER, *Das Jerusalemer Essenerviertel – Antwort auf einige Einwände*, in Z. J. KAPERA, *Intertestamental Essays*, Cracovia 1992, pp. 179-186 (180ss.).

[138] Così, per esempio, G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, pp. 86ss.; M. AVI-YONAH, in *Sefer Yerushalaym* I, Jerusalem 1956, p. 307; E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, p. 125.

[139] Cf M. BROSHI, *La population de l'ancienne Jérusalem*, in RB 88 (1975), pp. 5-14.

[140] *The Temple Scroll*, London 1985, p. 181.

Poiché gli esseni volevano assolutamente evitare ogni impurità cultuale, già G. Dalman ebbe ad ipotizzare, con riferimento alla *Lettera* pre-cristiana di Aristea Giudeo (§ 106),[141] che essi avessero una loro porta speciale e un loro proprio sentiero.[142] La Porta degli Esseni era con ogni verosimiglianza l'uscita dalla città da loro esclusivamente usata per la loro rigida legislazione sulla purità cultuale. Questa rigida *Halachah*, inoltre, rendeva necessario che il loro quartiere si trovasse quanto più vicino possibile a questa porta, perché essi non fossero costretti a percorrere altri quartieri eventualmente «impuri». L'ubicazione di una residenza della comunità in qualche parte centrale della città è perciò molto improbabile, se si pensa all'affermazione di Filone sul timore degli esseni di trovarsi a stretto contatto con altri abitanti (*Omn Prob Lib* 76 [cf p. 18, nota 8]). Secondo Giuseppe Flavio (*Bell* II 124) questo timore di contatto condusse gli esseni a «vivere come stranieri» (μετοιχοῦσιν) nei luoghi dove abitavano.[143] Per vivere isolati si stabilivano preferibilmente in angoli della cinta muraria, nelle cui vicinanze non ci fossero porte piene di movimento. In quale misura l'angolo sud-occidentale dell'odierno Monte Sion fosse idoneo per una residenza essenica fu già sottolineato da L. H. Vincent: «L'estremità della città alta e le primi pendici superiori della collina a strapiombo sul burrone del *Rabâby* sembrano quanto mai appropriate per l'habitat della setta».[144]

La successiva costruzione di una porta chiaramente destinata soltanto ai pedoni in un posto estremamente sfavorevole al traffico a causa del ripido pendio della Valle della Geenna richiede una persuasiva spiegazione. Un'importante indicazione viene fornita dall'epoca in cui la porta venne costruita, durante il regno d'Erode il Grande. In un'interessante ricerca sul ruolo della religione negli interventi edilizi di Ero-

[141] Εἰσὶ δὲ καὶ διαβάθραι προς τας δίόδους. Οἱ μὲν γὰρ μετέωροι την ὁδείαν, οἱ δ'ὑπ'αὐτὰς ποιῦνται, καὶ μάλιστα διεστηκότες τῆς ὁδείας, διὰ τοὺς ἐν ταῖς ἁγνείαισ ὄντας, ὅπως μηδενὸς θιγγάνωσιν ὧν οὐ δέον ἐστὶν (Pelletier, SC 89, 156).

[142] *Jerusalem und sein Gelände,* Gütersloh 1940, p. 87; cf anche G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu,* Gütersloh 1924³, p. 99. Con riferimento ad IPPOLITO, *Ref* 9.26 (§ 152 [Adam, in KIT 182,48], così ebbe a scrivere sulla Porta degli Esseni C. DANIEL, in RQ 7 (1970), p. 398: «Forse questa porta era chiamata così perché condceva alla residenza degli esseni a Gerusalemme; forse, inoltre, essa non era ornata di statue, immagini o segni del potere romano, perché gli esseni non volevano entrare in una città passando attraverso porte ornate di statue».

[143] Cf A. PELLETIER, *Guerre des Juifs*, II, Paris 1980, p. 206.

[144] *Jérusalem de l'Ancien Testament* (insieme a M. A. STÈVE), I, Paris 1954, p. 65.

de, P. Richardson mette in risalto che il sovrano prestò grande attenzione alla pietà giudaica almeno nella Terra Santa.[145] Ci era sembrato molto probabile che il regno d'Erode il Grande inducesse gli esseni a tornare a Gerusalemme. Se il re, così incline nei loro confronti, fece costruire una porta appositamente per essi, per consentire così un accesso diretto a una nuova sede costruita per la loro comunità, ciò spiega nel modo migliore il nome «Porta degli Esseni» (πύλη τῶν Ἐσσηνῶν), che evidentemente non ebbe mai una connotazione concorrenziale.

3. IL LUOGO DEL «BETHSO»

a) Situato a nord-ovest della città?

Come abbiamo visto, Giuseppe Flavio menziona nella sua descrizione delle mura occidentali della Gerusalemme neotestamentaria anche un luogo (χῶρος) chiamato Βηθσώ (*Bell* V 145). Questa forma greca della parola è da preferire, a motivo della tradizione latina (*Betiso*) alla variante Βησοῦ.[146] Già dei pionieri delle ricerche in Palestina come E. Robinson,[147] F. Spiess[148] o il rabbino J. Schwarz[149] e più tardi anche

[145] *Law And Piety in Herod's Architecture*, in StR 15 (1986), pp. 347-360 (360): «Specialmente le testimonianze materiali architettoniche richiedono un'opinione più sfumata su Erode. Il suo atteggiamento verso la Torah, anche se indubbiamente ambiguo, non è distruttivo; il suo sentimento di pietà, anche se non interamente giudaico, è molto più ampio, e le sue intenzioni dovebbero essere valutate più generosamente Gli edifici di Erode mostrano una complessa forma di pietà, ma di una pietà i cui oggetti sono al di là di ciò che può accettarsi nel giudaismo, ed un interesse per la Torah che cerca di operare oltre i suoi limiti così come egli li intendeva». Sul ruolo della nuova costruzione del Tempio nell'ambito dell'ideologia regale erodiana cf W. HORBURY, *Herod's Temple And Herod's Days*, in *Id.*, *Templum amicitiae* (Fs [scritti in onore di] E. Bammel), Sheffield 1991, pp. 103-149.

[146] Cf O. MICHEL – O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus: De Bello Judaico*, II/1, München 1963, p. 128, nota 70; A. SCHALIT, *Namenswörterbuch zu Josephus*, Leiden 1968, p. 27.

[147] *Palästina und die südlich angrenzenden Länder*, II Halle 1841, pp. 117ss., nota 4.

[148] *Das Jerusalem des Josephus*, Leipzig 1881, p. 14.

[149] *Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetztigen geographischen Beschaffenheit* (elaborazione a cura di I. Schwarz), Frankfurt/Main 1852 (in lingua ebraica originale: *Tevu'ot ha-'Arez*, Jerusalem 1845, p. 334). Sull'autore cf Y. BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jerusalem 1983², pp. 104-107.

G. Dalman,[150] hanno sostenuto l'opinione secondo cui la parola greca sarebbe la traslitterazione dell'espressione aramaico/ebraica בֵּית צוֹאָה e significherebbe «luogo delle latrine».[151] Nel 1972 Y. Yadin pubblicò un articolo dove accennava al fatto che l'indicazione di luogo *Bethso* fornita da Giuseppe Flavio trovava un parallelo nel Rotolo del Tempio, da lui stesso messo al sicuro nel 1967. Il rispettivo passo (11QMiqd 46, 13-16) dice così:

13 ועשיתה להמה מקום יר חוץ מן הציר אשר יהיו יוצאים שמה
14 לחוץ לעפון המערב לעיר בתים ומקורים ובורות בתוכמה
ולוא
15 אשר תהיה העואה יורדת אל תוכמה תהיה נראה לכול רחוק
16 מץ ההעיר שלושת אלפים אמה

Yadin ne ha proposto la seguente interpretazione: «Stabilirete per loro un posto per un " gruppo ", fuori della città, verso il quale essi si recheranno uscendo, a nord-ovest della città: case ricoperte da un tetto con delle buche al loro interno, nelle quali scenderà l'escremento, [in modo che] ciò [non] sarà visibile a qualsiasi distanza dalla città, tremila cubiti».[152]

Yadin ha interpretato quindi i tremila cubiti come distanza minima delle latrine rispetto alla città santa; conseguentemente, ha dovuto cercare l'impianto a circa 1,3 chilometri a nord-ovest dell'antica Gerusalemme. Ciò condurrebbe più o meno nella zona della Knesset, e non soltanto a circa 200 metri a nord-ovest della Cittadella, come mostra una pianta annessa alla prima pubblicazione di Yadin.[153] Ma in tal caso

[150] *Jerusalem und seine Gelände*, Gütersloh 1930, p. 86.

[151] Altri significati, come per es. בֵּית סְאָה, «un pezzo di terreno dove si può seminare un *seah* di cereali» (S. KLEIN, *Hebräische Ortsnamen bei Josephus*, in MGWJ 59 [1915], pp. 156-169 [168]), non sono convincenti. Cf invece L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (insieme a M. A. STÈVE), I, Paris 1954, pp. 64ss. Per la traslitterazione di צ con Σ in GIUSEPPE FLAVIO, cf צור בַּיִת / Βηθσούρ (A. SCHALIT, *Namenwörterbuch zu Josephus*, Leiden 1968, p. 27). Per il significato di «latrina» cf infine anche R. M. MACKOWSKI, *Some «New» Place Names in Herodian Jerusalem*, in BZ 29 (1985), pp. 262-266 (263); G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, p. 124.

[152] *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 199ss.

[153] *The Gate of the Essenes And the Temple Scroll*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 90ss. Cf Fig. 7.

non sarebbe possibile far coincidere l'ipotesi di Yadin[154] con il luogo chiamato *Bethso* da Giuseppe Flavio (*Bell* V 145), situato a sud della Cittadella (cf quanto abbiamo già esposto in pp. 32ss), e con l'impianto di cui parla il Rotolo del Tempio.[155] Né deve ritenersi corretta la sua localizzazione della Porta degli Esseni e del luogo *Bethso*, che secondo lui dovrebbero trovarsi in «stretta vicinanza reciproca» (*close to each other*).[156] Anche se si dovesse accettare il suo (problematico) spostamento verso nord della Porta degli Esseni (Fig. 7), rimane ancora tra la porta e il luogo da lui (falsamente) indicato come il *Bethso* una distanza di oltre 0,5 chilometri.

b) **Localizzazione sulla collina sud-occidentale**

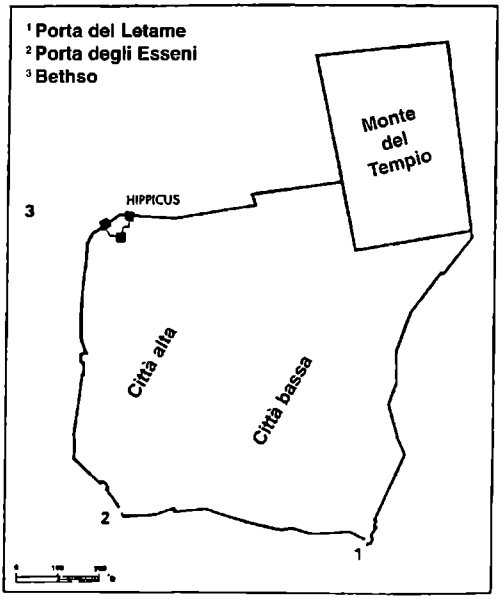
B. Pixner ha proposto per la prescrizione del Rotolo del Tempio una diversa interpretazione: «La distanza prescritta sia nel "Rotolo del Tempio" che nel "Rotolo della Guerra" sarebbe da intendere non come l'area oltre, ma piuttosto l'area entro la quale dovevano essere collocate le latrine. Il testo del "Rotolo del Tempio" rende una simile interpretazione del tutto accettabile, ma anche il testo del "Rotolo della Guerra" può essere letto nel modo seguente: "Un grande spazio deve essere lasciato tra i loro accampamenti per (anziché 'verso') il posto del gruppo, di circa 2.000 cubiti [1QM 7,7]"».[157] Per il testo di 11QMiqdasch 46,13ss. Pixner propone questa interpretazione: «Dopo aver lasciato la città viene indicata la direzione da prendere: verso nord-ovest rispetto alla città (לצפון המערב לעיר). La preposizione ל in לחוץ e לעפין sembra indicare il movimento sia fuori della città che verso nord-ovest, mentre il *batim* dovrebbe essere posto su חוץ מן העיר. Ciò corrisponde nel miglior modo possibile alla situazione topografica attorno alla Por-

[154] Cf anche, con maggiori dettagli, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 301-304, come anche la sua ultima pubblicazione: *The Temple Scroll*, London 1985, pp. 180-182.

[155] Così osserva, a ragione, J. A. EMERTON, *A Consideration of Two Recent Theories About Bethso in Josephus' Description of Jerusalem And a Passage in the Temple Scroll*, in W. CLASSEN, *Text And Context* (FS [scritti in onore di] F. C. FENSHAM), Sheffield 1988, pp. 93-104 (100ss.)

[156] *The Temple Scroll*, London 1985, p. 180.

[157] *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in FS [scritti in onore di] B. BAGATTI, Gerusalemme 1976, p. 257.



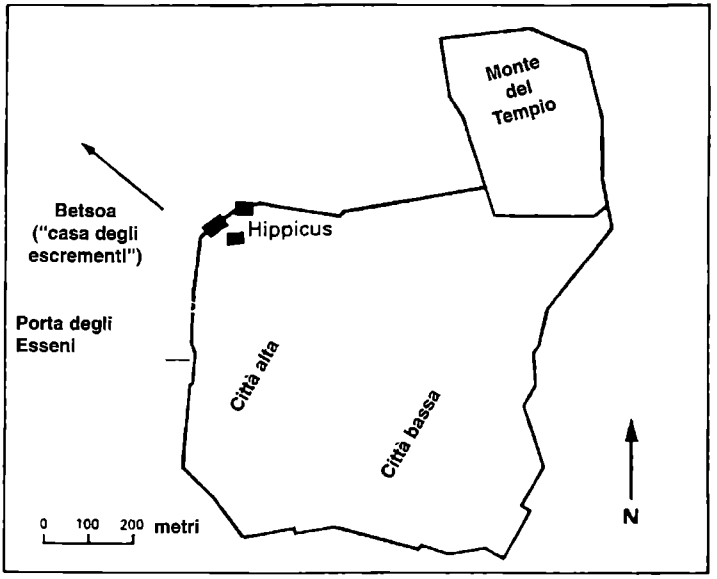


Fig. 7. *Differenti localizzazioni della Porta degli Esseni da parte di Y. Yadin*

ta degli Esseni... Un esseno che lasciava la città attraverso questa porta e desiderava procedere verso il Bethso doveva girare verso nord-ovest (לצפון המערב), seguire il sentiero tra il muro e la scarpata e raggiungere la sua destinazione in qualche punto a sud o a nord dell'odierna *Bishop Gobat School,* che si trova sul sito di una torre una volta molto imponente [Fig. 3, Torre 3] delle mura asmonee».[158]

La traduzione di 1QMilchamah 7,7 (המחניהמה היר כאלפים באמה למקום בין כול) proposta da Pixner è filologicamente possibile.[159] Ma in realtà sembra di difficile applicazione pratica. Perché deve esserci una distanza minima tra gli accampamenti, se si debbono costruire delle latrine? Y. Yadin potrebbe aver ragione nel dire che, sulla base di *Gs* 3,4, dove si parla di una distanza di duemila cubiti tra gli israeliti e l'arca dell'alleanza, si tratta di una distanza tra il luogo dell'impurità e l'«accampamento militare» escatologico, in quanto luogo della presenza di Dio (1QM 7,6).[160] In analogia con le concezioni di alcuni rabbini sui confini delle città dei leviti in *Nm* 35,4ss., si riuscirebbe a capire perché la distanza minima, considerata la santità anche maggiore di Gerusalemme, risulti estesa nel Rotolo del Tempio fino a 3000 cubiti.[161] Così, anche la concezione di 11QMigdasch 46,13ss., ritenuta da Pixner come l'interpretazione originaria del passo, appare difficile, anche se la sua traduzione, ripetiamo, è filologicamente possibile.

c) Giuseppe Flavio e il Rotolo del Tempio

Si deve allora rinunciare con J. A. Emerton[162] ad ogni collegamento tra l'indicazione di luogo fornita da Giuseppe Flavio e la prescrizione

[158] In FS [scritti in onore di] B. BAGATTI, Gerusalemme 1976, p. 256. Originariamente B. PIXNER, *ibidem*, pp. 259-266, aveva ipotizzato, aderendo a J. T. MILIK, *Le rouleau de Cuivre de Qumrân (3Q15)*, in RB 56 (1959), pp. 321-357 (353), che il toponimo השוא nel Rotolo di Rame (3Q15 8,10.14) dovesse identificarsi con il Βηθσώ di GIUSEPPE FLAVIO (*Bell* V 145). Più tardi egli ha cambiato questa opinione per concordare con quella di Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 302ss.; cf RQ 11 (1983), p. 351; ciò è sfuggito, nella sua critica, a J. A. EMERTON, in FS [scritti in onore di] F. C. FENSHAM, Sheffield 1988, p. 98.

[159] Cf M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls,* New York 1958, p. 395.

[160] *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Oxford 1962, pp. 72ss.; *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, p. 298.

[161] Cf Y. YADIN, *The Temple Scroll I,* pp. 299-301.

[162] In Fs [scritti in onore di] F. C. FENSHAM, Sheffield 1988, p. 101.

del Rotolo del Tempio? Ma a favore di una connessione tra i due documenti continuano ad esserci tuttavia diversi altri argomenti: 1) Con il toponimo Βηθσώ di Giuseppe Flavio (*Bell* V 145) con il suo probabile significato בֵּית צוֹאָה («luogo delle latrine») esiste finora soltanto nel Rotolo del Tempio un vero parallelo linguistico. La corrispondente espressione rabbinica suonava invece בֵּית [הַ]כִּסֵּא (*Tam* 1,1; *Sanh* 17 b; *Schab* 25 e altrove). 2) Entrambi le espressioni, in Giuseppe Flavio come nel Rotolo del Tempio, indicano località nelle immediate vicinanze di Gerusalemme. Persino le indicazioni di direzione che vi vengono date concordano almeno in parte: a nord-ovest (Rotolo del Tempio), ad ovest (Giuseppe Flavio) della città santa. 3) Lo storico ebreo menziona il luogo Bethso in vicinanza spaziale con la Porta degli Esseni; il parallelo linguistico si trova in uno scritto essenico. 4) Si può difficilmente credere che Giuseppe Flavio nella sua descrizione delle mura occidentali avesse scelto come punto d'orientamento una qualsiasi delle (sicuramente ancora numerose) latrine pubbliche. Deve essersi trattato di un impianto singolare o comunque abbastanza notevole. Nel caso di un impianto specificamente essenico ciò risulterebbe sufficientemente spiegato.

J. Murphy-O'Connor ha obiettato, contro un collegamento tra 11QMiqdasch 46,13-16 e la localizzazione di un quartiere essenico a Gerusalemme, che nelle indicazioni fornite dal Rotolo del Tempio non si tratterebbe di una descrizione della reale Gerusalemme in quello scorcio di tempo.[163] Ebbene, nella storia della religione giudeo-cristiana vi sono abbastanza esempi del fatto che rappresentazioni escatologiche o utopistiche vennero materializzate in forma molto concreta (cf più avanti, pp. 130ss.). Se avesse ragione M. Delcor con il suo collegamento tra la costruzione erodiana del Tempio e il Rotolo del Tempio, e la redazione di questo scritto si dovesse collocare forse soltanto attorno alla metà del primo secolo a.C. (cf quanto già detto a p. 30), rimarrebbero degni di nota anche rapporti molto concreti tra la città santa escatologica del Rotolo del Tempio e la Gerusalemme terrena di Erode il Grande. Considerazioni in questa direzione possono essere sorrette anche da altre osservazioni. G. J. Brooke ha posto recentemente la domanda se le nicchie nello spogliatoio di un bagno rituale a Masada, come anche le dimensioni di un altro bagno su questa fortezza di Erode il Grande, sia-

[163] CBQ 43 (1981), p. 651 (in una recensione di R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – the City of Jesus*, Grand Rapids 1980).

no in relazione con le prescrizioni del Rotolo del Tempio (11QMiqd 32-33).[164] Brooke collega un impianto idrico della succursale qumranica 'Ain Feschkha con le prescrizioni del Rotolo del Tempio sul lavaggio delle vesti sacerdotali e conclude: «È possibile che l'impianto di Ain Feshkha rappresenti semplicemente un interesse nel lavaggio delle vesti associato a un particolare gruppo di persone che tornò a Qumran nel periodo II [*dopo il 4 a.C.*], forse di leviti rimasti senza occupazione dopo aver lavorato alla ricostruzione del Tempio iniziata da Erode il Grande [cf *Ant.* XV 390; XX 216-223]. Una tale ipotesi quadrerebbe con la data proposta [*metà del I sec. a.C.*] del manoscritto di 11QT».[165]

Se gli esseni si stabilirono a Gerusalemme all'inizio del regno di Erode il Grande, arrivarono non nella città celeste, ma in una completamente terrena. La loro comunità era formata inoltre non soltanto da giovani del tipo richiesto dal Rotolo della Guerra, cioè guerrieri senza macchia per la battaglia finale (1QM 6,14ss.). L'interpretazione della prescrizione di 11QMiqdasch 46,13-16, così come forse doveva intendersi all'origine, difficilmente poteva conservarsi nella fondazione di una sede concreta della comunità a Gerusalemme.[166] Nel tradurre in pratica il loro progetto escatologico, gli esseni avrebbero potuto interpretare la prescrizione così come l'ha interpretata B. Pixner? Quando nel 1874 H. Maudsley mise allo scoperto il pendio roccioso sul quale erano state costruite le mura sud-occidentali asmonee, trovò a sud-est dell'odierna *Gobat School*, dove studiosi come H. Clementz[167] e G. Dalman[168] localizzano il Bethso di Giuseppe Flavio (*Bell* V 145), degli impianti simili a canali scavati nella roccia *extra muros* (Fig. 2). L'ufficiale inglese e benemerito topografo C. R. Conder volle vedervi i resti di scuderie.[169] Oppure potrebbe trattarsi delle condutture (בורות) delle latrine delle quali parla il Rotolo del Tempio

[164] *The Temple Scroll And the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshkha And Masada*, in RQ 13 (1988), pp. 225-237 (229ss.).

[165] *Ibidem*, pp. 230ss. (231).

[166] Ciò viene visto a modo suo anche da J. A. EMERTON, in FS [scritti in onore di] F. C. FENSHAM, Sheffield 1988, p. 101.

[167] Cf la carta di F. SPIESS, in H. CLEMENTZ, *Flavius Josephus. Geschichte des Jüdischen Krieges*, Köln s.a. (1900?), dopo p. 695.

[168] Cf la carta di W. GOERING, in G. DALMAN, *Jerusalem und seine Gelände*, Gütersloh 1930, dopo p. 390.

[169] *The Rock Scarp of Zion*, in PEFQS 1875, pp. 81-90 (84, pianta dopo p. 82).

(11QMiqd 46,14)? Nella roccia si trovano inoltre anche delle incisioni che avrebbero potuto servire per l'installazione di tetti. Le installazioni corrono (con la scarpata rocciosa) in direzione nord-ovest. Per concludere a norma delle regole rabbiniche,[170] la costruzione di un impianto di latrine nella zona a nord-ovest di Gerusalemme potrebbe ritenersi un segno particolare di grande rispetto nei confronti del santuario.[171] È degno di nota, in tale contesto, il fatto che un grande bagno rituale a Qumran (cf più avanti, p. 62) si trova nell'estremità nord-occidentale dell'insediamento.

Le precedenti riflessioni debbono rimanere per il momento, in gran parte, ipotetiche, ma mostrano che anche un collegamento tra il Bethso di Giuseppe Flavio (*Bell* 5 145) e la prescrizione contenuta in 11QMiqdasch 46, 13-16 continua a rimanere degno di menzione. J. Milgrom potrebbe comunque aver ragione a scrivere, poco dopo la pubblicazione del Rotolo del Tempio, ma ancora prima dei nuovi dati archeologici presso la Porta degli Esseni, quanto segue: «Il nome topografico *bethso* vicino alla Porta degli Esseni (*Bellum Judaicum* 5,144ss.) potrebbe essere una traslitterazione greca dell'ebraico *beth so'ah*, latrina, e la sua vicinanza con la Porta degli Esseni può far collocare quest'ultima nella sezione occidentale delle prime mura; si trattava probabilmente di una porta piccola o di un cancelletto, ad uso esclusivo degli esseni per raggiungere le loro latrine».[172] Se la situazione topografica deve spiegarsi nel modo suddetto, può anche chiarirsi il motivo per cui Giuseppe Flavio nomina proprio questi due luoghi nella sua descrizione delle mura occidentali. Queste mura, infatti, non cambiano improvvisamente (come fanno per lo più le altre mura) la loro direzione, ma prima, presso il basamento roccioso di una torre a quel tempo imponente (Fig. 3, Torre 3), su cui si trova uno degli edifici principali della *Gobat School* (Bethso?), il loro percorso muta dalla direzione nord-sud in quella sud-ovest, e poi soltanto nella Torre 1 presso la Porta degli Esseni in direzione ovest (Fig. 3).

[170] Cf Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp.296-298.

[171] Secondo il rabbino ELEAZARO il sole tramonta a nord-ovest (BB 25 a-b). Era questa, per così dire, anche la negativa direzione opposta per il nascere del sole, così religiosamente importante per gli esseni (*Bell* II 128)? Secondo GIUSEPPE FLAVIO «si avvolgono (gli esseni) nel loro mantello per non offendere i raggi di Dio [cf 1QH 4,5ss.], e compiono così il loro bisogno corporale» (*Bell* II 148).

[172] *The Temple Scroll*, in BA 41 (1978), pp. 105-120 (117).

4. UNA RETE DI BAGNI RITUALI

a) Bagni all'interno delle mura

Gli scavi degli ultimi anni rendono sempre più chiaro quale enorme importanza avessero per tutti i pii ebrei le abluzioni rituali in epoca neotestamentaria.[173] Bagni rituali (מִקְוָאוֹת) sono stati ritrovati in gran numero, tra l'altro, nella Gerico erodiana[174] e soprattutto anche in Gerusalemme.[175] In Qumran era stato escogitato un sistema di bagni rituali che corrispondeva alle particolari esigenze dei suoi abitanti.[176] Anche se l'esistenza di bagni rituali rappresenta solo uno scarso indizio per dedurne che ci troviamo di fronte ad un insediamento essenico, tuttavia la mancanza di simili impianti renderebbe molto improbabile la presenza di esseni. Ebbene, il comprensorio tra la Porta degli Esseni e la chiesa della Dormizione mostra una presenza massiccia di bagni rituali. All'interno delle antiche mura urbane si trovano, su un'area non eccessivamente grande, almeno sei *mikwa'ot*. Un bagno rituale (B^1) è stato scoperto in tempi ancora recenti (1983/84) di fronte all'ingresso della chiesa (Fig. 3, S 5),[177] un altro (B^7) nel 1985 sul terreno (Fig. 3, S III) già appartenente all'istituto della Nigrizia.[178] Una *mikweh* (B2) era stata già

[173] Il ritrovamento di un bagno rituale precedente all'esilio a Tell Masos (F. CRÜSEMANN, *Ein israelitisches Ritualbad aus vorexilischer Zeit*, in ZDPV 94, 1978, pp. 68-75) smentisce una completa discontinuità tra le prescrizioni bibliche e quelle delle successive *halachoth*, così come ritiene, per le abluzioni, J. NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Purities XIII-XIV*, Leiden 1976, pp. 200-204.

[174] Cf E. NETZER, *Ancient Ritual Baths* (miqvaot) *in Jericho*, in L. I. LEVINE, *The Jerusalem Cathedra II*, Jerusalem-Detroit 1982, pp. 106-119.

[175] Cf N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983, pp. 139-143. Ulteriori indicazioni bibliografiche in R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit*, Tübingen 1993, pp. 4ss., nota 2.

[176] Cf A. STROBEL, *Die Wasseranlagen von* Hirbet Qumran, in ZSDPV 88 (1972), pp. 55-86; B. G. WOOD, *To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective*, in BASOR 256 (1984), pp. 45-60; W. S. LASOR, *Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us About Christian Baptism*, in BARev 13/1 (1987), pp. 52-59 (55-57).

[177] Cf E. EISENBERG, *Church of the Dormition*, in ESI III, Jerusalem 1985, p. 47; B. PIXNER, *Maria auf dem Zion*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 348-357 (349ss.); *Id.*, *Archaeologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 89-113 (108ss.).

[178] Cf S. MARGALIT – B. PIXNER, *Mt. Zion*, in ESI IV, Jerusalem 1986, pp. 56ss.

scoperta all'inizio del secolo nella costruzione della chiesa della Dormizione (Fig. 8),[179] due altri bagni si trovano rispettivamente nell'angolo nord-occidentale (Fig. 3)[180] (B^3) e nell'angolo sud-orientale[181] (B^4) del cosiddetto «Giardino Greco». Il più ampio di questi impianti (B^5), che oggi è protetto da un brutto tetto in cemento (Fig. 9), venne trasformato in epoca bizantina in un eremo o in un battistero sotterraneo.[182] In un impianto (cisterna con gradini) usato più tardi come frantoio nella parte meridionale della zona III degli scavi, nelle vicinanze della strada erodiana (Figg. 3 e 6), una destinazione originaria come bagno rituale sarebbe almeno possibile.[183]

b) **Un doppio bagno fuori delle mura** (Fig. 9)

Sulla strada che conduce dalla Porta degli Esseni al luogo probabile del *Bethso* (Fig. 3), sul terreno della *Gobat School,* si trova un doppio bagno (B^6), scavato nella parete rocciosa che prima sorreggeva le mura.[184] Per un bagno fuori delle mura urbane esistono finora a Gerusalemme solo delle prove incerte nella zona del palazzo superiore di Erode (Cittadella).[185] Se si accetta la localizzazione del *Bethso* proposta da

[179] Cf H. RENARD, *Die Marienkirchen auf dem Berg Sion in ihrem Zusammenhang mit dem Abendmahlssaale*, in HiL 44 (1900), pp. 3-23 (16.18).

[180] Cf B. PIXNER, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in FS [scritti in onore di] B. BAGATTI, Jerusalem 1976, pp. 271-273.

[181] Cf F. J. BLISS, *Second Report on the Excavations at Jerusalem*, in PEFQS 1894, pp. 243-261 (255ss.).

[182] Cf F. M. ABEL, *Petites découvertes au Quartier du Cénacle à Jérusalem*, in RB 8 (1911), pp. 119-125 (122-124).

[183] L'ipotesi mi è stata personalmente comunicata da Shlomo Margalit. Cf S. MARGALIT – B. PIXNER, *Mt. Zion,* in ESI II, Jerusalem 1984, p. 57.

[184] Cf B. PIXNER, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in FS [scritti in onore di] B. BAGATTI, Jerusalem 1976, pp. 269-271; R. REICH, *Mishna, Sheqalim 8,2, And the Archaeological Evidence* [in ebraico moderno], in A. OPPENHEIMER *et al., Jerusalem in the Second Temple Period*, Jerusalem 1980, pp. 225-226 (239ss.).

[185] Cf H. GEVA, *Excavations in the Citadel of Jerusalem, 1979-1980*, in IEJ 23 (1983), pp. 55-67 (61ss.). GIUSEPPE FLAVIO, *Bell* II 112ss. (cf *Ant* XVII 345-348), presuppone chiaramente la presenza di esseni alla corte d'Archelao. Cf M. MCNAMARA, *Were the Magi Essenes?*, in IER 110 (1968), pp. 305-328 (308ss.). Nel Manaen di cui parlano gli *Atti degli Apostoli* (13,1) dobbiamo probabilmente vedere uno degli esseni al servizio del re Erode Antipa (cf p. 128, nota 27). Serviva forse la probabile *mikweh* fuori del palazzo d'Erode a questi pii personaggi?

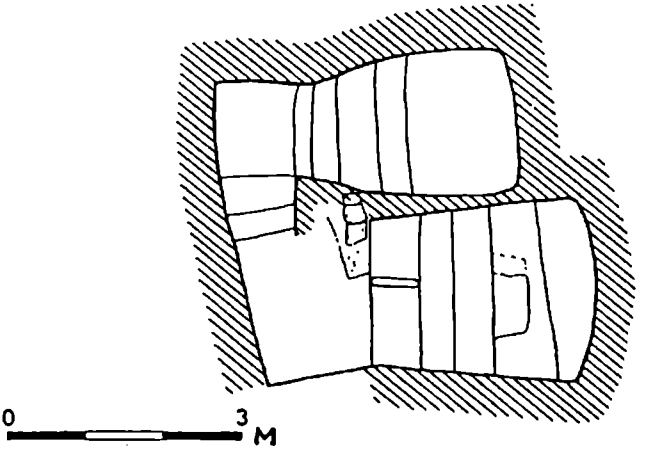


Fig. 8. *Doppio bagno rituale fuori delle mura*

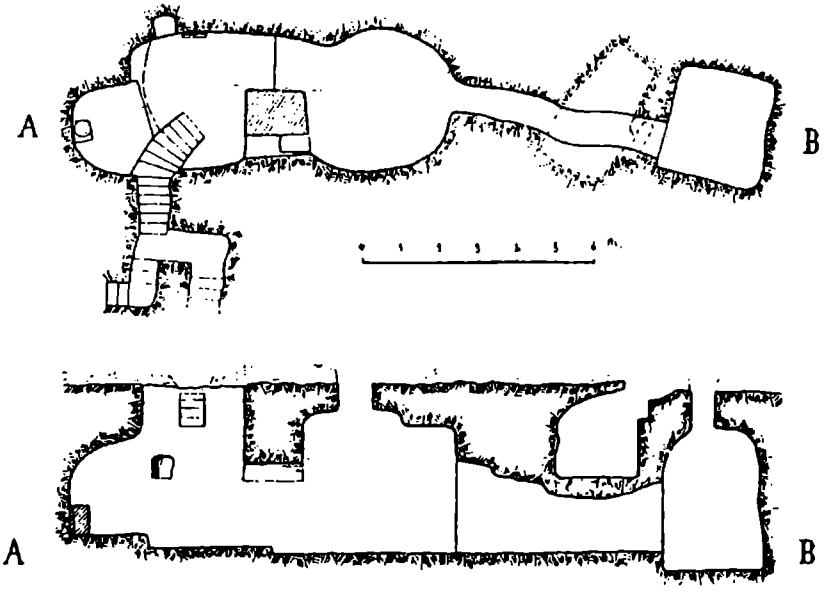


Fig. 9. *Grande bagno rituale nel Giardino Greco*

Dalman (cf sopra, p. 57), allora anche il doppio bagno deve essere servito ai membri della colonia essenica per le abluzioni rituali. In effetti, una tale purificazione veniva loro prescritta dopo l'uso delle latrine (cf *Bell* II 149). Il vano a destra del doppio bagno mostra ancora una soglia divisoria chiaramente visibile. Secondo un'ipotesi basata su un frammento di vangeli apocrifi (POxy 840),[186] questa soglia divisoria serviva a separare la scala d'ingresso da quella d'uscita. Ciò può spiegarsi facendo riferimento o a una disposizione (*halachah*) riguardante la purità rituale o, come nella visita al Tempio (cf *Mid* 2,2), al divieto di usare un unico accesso per entrare e per uscire.[187] L'obiezione secondo cui non esistono soglie divisorie di questo genere nei bagni rituali di Qumran, e quindi i *mikwen* sul Monte Sion non dovrebbero attribuirsi in alcun caso ad esseni,[188] non sembra pertinente. Anche a Qumran si sono conservate soglie divisorie nei bagni; anzi, nella famosa e grande piscina distrutta da una fenditura nella roccia,[189] se ne sono trovate addirittura tre.[190] Un brano della Regola della Comunità (1QS 3,9-11) e un altro del Rotolo del Tempio (11 QMiqd 45,3ss.) potrebbero contenere un riferimento a scale separate d'ingresso e d'uscita nei bagni rituali.[191] Sia nel bagno di Gerusalemme fuori delle mura, sia nel grande bagno rituale al centro di Qumran l'accesso più esterno a sinistra risulta bloccato a metà, rispettivamente, da rocce scavate o da opere in muratura.

Come mostra il Rotolo della Guerra (1QM) (cf sopra, p. 55), gli esseni consideravano se stessi come gli ultimi combattenti dell'esercito di Dio e applicavano quindi al loro insediamento le prescrizioni dell'Antico Testamento sugli accampamenti nella guerra santa. Accanto a questa consapevolezza escatologica potrebbbe aver agito anche la convinzione di trovarsi nella tradizione dei recabiti. A una tale consapevolezza ac-

[186] Testo in W. SCHNEEMELCHER (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien*, Tübingen 1987[5], p. 82.

[187] Cf D. M. FRIEDMAN, *The Divisions of Stairs in Ritual Baths*, in BARev 13/3 (1987), pp. 12ss.

[188] J. MURPHY-O'CONNOR, in CBQ 54 (1981), p. 651.

[189] *Locus* 48/49 (R. de Vaux, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, tavola XVI).

[190] Cf B. G. WOOD, in BASOR 256 (1984), p. 50; R. REICH, *More on Miqva'ot*, in BARev 13/4 (1987), pp. 59ss.

[191] Cf G. J. BROOKE, *The Temple Scroll And the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshkha And Masada*, in RQ 13 (1988), pp. 225-237 (231-233).

cennano notizie[192] talmudiche[193] e cristiane.[194] Non è neppure da escludere che dai recabiti del tempo di Geremia (*Ger* 35,12-19), attraverso Malchia figlio di Recab nell'epoca persiana (*Ne* 3,14), dei legami si siano protratti effettivamente fino a gruppi di *chasîdîm* [*pii*] dopo l'esilio.[195] Gli insediamenti delle loro comunità venivano chiamati dagli esseni, con riferimento all'accampamento bellico di cui parla il *Deuteronomio* (*Dt* 2,14ss.; 23,10-15), con il nome מַחֲנוֹת, come testimoniano concordemente il Rotolo della Guerra (1QM 3,5ss. e altrove) e il Documento di Damasco (CD 7,6 e altrove).[196] Le prescrizioni del *Deuteronomio* per gli accampamenti stabilivano che un soldato reso immondo a causa d'un accidente notturno dovesse rimanere fuori dell'accampamento per tutto il giorno e potesse tornarvi solo alla sera dopo essersi lavato (*Dt* 23,11ss.). Per l'osservanza di questa prescrizione poteva servire anche il doppio bagno fuori delle mura. Anche a Qumran esiste

[192] Cf A. STROBEL, in ZDPV 88 (1972), pp. 81, 84ss.

[193] Il rabbi esseno JOSE BEN CHALAPHTA come discendente dei recabiti (Schab 118a; j Ta'an 4,2 [68a]; GenR 98). Cf anche N. I. WEINSTEIN, *Beiträge zur Geschichte der Essäer*, Wien 1892, pp. 12-21; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 247-255.

[194] NILO D'ANCIRA, *Tractatus de monastica exercitatione 3* (Adam, KIT 182,57); Suda E 3123 (KIT 182,59). Secondo lo storiografo giudeo-cristiano Egesippo (attorno al 180 d.C.), un «sacerdote della famiglia di Recab» prese le difese, nel martirio di Giacomo, per il «fratello del Signore» (Eusebio, *HE* II 23, 17ss.). Si dovrebbe prendere in considerazione, in tale contesto, anche lo scritto «Storia dei recabiti», che accanto a parti cristiane contiene anche un nucleo giudaico (capp. 3-15a), originariamente redatto in una lingua semitica. Cf J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha in Modern Research*, Chico 1981², pp. 223-228; *Id.*, *Greek, Persian, Roman, Syrian And Egyptian Influences in Early Jewish Theology: A Study of the History of the Rechabites*, in A. CAQUOT *et al.*, *Hellenistica et Judaica* (scritto commemorativo per V. Nikiprowetzky), Louvain-Paris 1986, pp. 219-244. L'apocrifo mostra notevoli paralleli con gli scritti di Qumran. Cf J. C. PICARD, *L'Histoire des Bienheureux du Temps de Jérémie en la Narration de Zosime*, in M. PHILONENKO, *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1967, pp. 27-43.

[195] Cf H. KRAFT, *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt 1981, pp. 7ss.; S. SAFRAI, *The Sons of Yehonadav Ben Rekhav And the Essenes*, in «Bar Ilan Journal» 16/17 (1978), pp. 37-58. Questa opinione è stata sostenuta precedentemente soprattutto da A. HILGENFELD, *Die Essäer*, in ZWTh 3 (1882), pp. 257-292. Cf S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin/Ost 1960, pp. 70ss. Di una ripresa almeno ideale della tradizione recabitica ha tenuto conto R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg 1960, p. 37.

[196] Cf K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, pp. 119ss.

fuori dell'insediamento (a nord-ovest) un grande impianto destinato ai bagni,[197] che appare addirittura orientato in direzione di Gerusalemme.[198] Il testo del *Deuteronomio* 23,13-15, connesso con l'obbligo di abluzioni, contiene disposizioni sulla sistemazione di latrine fuori dell'accampamento che divennero punto di partenza per le corrispondenti prescrizioni del Rotolo della Guerra (1QM 7,6ss.) e del Rotolo del Tempio (11QMiqd 46,13-16) (cf sopra, pp. 51ss.).

Il doppio bagno fuori delle mura può fornire un ulteriore indizio per la localizzazione di un quartiere degli esseni immediatamente dietro le mura della città. L'afflusso dell'acqua, infatti, avveniva da cisterne (Fig. 3, C^1) che si trovano all'interno delle mura non lontano dalla *Gobat School.* Secondo la Regola della Comunità di Qumran i novizi non potevano neppure toccare l'acqua rituale dei bagni dei membri di pieno diritto (1QS 5,13), una disposizione che conosceva anche Giuseppe Flavio (*Bell* II 138.150). Ammesso come essenico il doppio bagno, allora gli abitanti delle case alle quali appartenevano le cisterne non potrebbero essere stati che esseni.[199] Poiché, secondo il Documento di Damasco, a Gerusalemme non era permesso per principio il coito (CD 12,1ss.), solo degli uomini celibi potrebbero aver costituito la comunità di Gerusalemme.[200] Se ne può vedere una prova anche nel fatto che tra le corrispondenti prescrizioni del Rotolo del Tempio (11QMiqd 46,13-51,10) non si trovano disposizioni sui luoghi di purificazione per donne

[197] *Locus* 138 (R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, p. 9 e tavola XXXIX). Il bagno si trova effettivamente fuori delle mura vere e proprie che circondano l'insediamento ed è collegato con esso solo con mura molto più piccole e più deboli. Cf B. PIXNER, *Archaelogische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 89-113 (102).

[198] Cf A. STROBEL, in ZDPV 88 (1972), pp. 57ss., 70.

[199] Cf B. PIXNER, *Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluß auf die Urkirche*, in HIL 113/2 (1981), pp. 3-14 (8).

[200] Contro le affermazioni di FILONE (*Apol* 14 [in Eusebio, *Praep Ev* VIII 6], di PLINIO IL VECCHIO (*NH* V 17,4) e di GIUSEPPE FLAVIO (*Bell* II 120), nega tra gli altri H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus,* Freiburg 1993, pp. 267-274, che il celibato avrebbe avuto nell'essenismo una notevole importanza. Ma a favore di un gruppo di celibi come nucleo del movimento essenico depone il fatto che le prescrizioni della Regola della Comunità (1QS) valgono esclusivamente per uomini. CD 6,11-7,6 poteva far riferimento ad esseni celibi. Cf J. M. BAUMGARTEN, *The Qumran-Essene Restraints on Marriage,* in L. H. SCHIFFMAN, *Archaeology And History of the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp. 13-24 (18-20).

nell'ambito della città santa.[201] Potrebbe anche darsi che proprio la particolare santità di Gerusalemme, per ogni gruppo essenico (il יחד?) [jachad = «unione»] che si considerasse come tempio spirituale, inducesse a un celibato da osservare per tutta la vita:[202] al di fuori e ovviamente, più che mai, all'interno della città santa.

5. I NASCONDIGLI DEL ROTOLO DI RAME (3Q15)

a) La provenienza del documento

Uno dei più problematici ritrovamenti di Qumran è costituito dal cosiddetto Rotolo di Rame (3Q15), che venne scoperto nel 1952 nella grotta 3 (3Q). Dopo la scoperta si è accesa una veemente controversia su questo elenco di 64 nascondigli di tesori,[203] che dovrebbero trovarsi sparsi qua e là nella Terra Santa. L'editore dell'edizione ufficiale del testo, J. T. Milik, ritenne che doveva trattarsi non di un documento autentico di Qumran, ma di una raccolta di tradizioni folcloristiche leggendarie di epoca tardo-romana.[204] L'accertamento paleografico, tuttavia, ha subito rappresentato un forte argomento per una datazione prima del 70 d.C.[205]

[201] Cf J. MILGROM, *Studies in the Temple Scroll*, in JQR 77 (1986), pp. 84-87 (86ss.); Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 288ss.

[202] Cf E. QIMRON, *Davies'* Damascus Covenant, in JQR 77 (1986), pp. 84-87 (86ss.); *Id.*, *Celibacy in the Dead Sea Scrolls And the Two Kinds of Sectarians*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress I*, Leiden 1992, pp. 287-294. A prescindere dal particolare carattere di Gerusalemme, è un problema interessante se, oltre a celibi di sesso maschile, ve ne fossero anche di sesso femminile. La questione non è assolutamente fuori luogo, ma ha bisogno di ulteriori ricerche. Cf L. B. ELDER, *Female Ascetics Among Essenes*, in «Qumran Chronicle» 3/1-3 (1993), pp. 85ss. Risulta importante, qui, il testo 4Q502 (cf più avanti, p. 148). Ma queste donne di vita ascetica avrebbero potuto abitare, come le mogli di esseni sposati (E. QIMRON, *ibidem*, p. 292), fuori di Gerusalemme.

[203] Cf H. BARDTKE, *Qumran und seine Probleme II*, in ThR 33 (1968), pp. 185-236 (185-204).

[204] *Le Rouleau de Cuivre provenant de la Grotte 3Q (3Q15)*, in M. BAILLET – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Les «Petites Grottes» de Qumran* (DJD III), Oxford 1962, pp. 199-302.

[205] Cf F. M. CROSS, *Excursus on the Palaeographical Dating of the Copper Document*, *ibidem*, pp. 217-221.

Anche la redazione in un ebraico affine alla Mishna,[206] anziché nel consueto ebraico biblico arcaizzante, non è in un testo qumranico non religioso particolarmente sorprendente. Nella grotta 4 furono ritrovati scritti redatti in una lingua simile.[207] Anche una lettera con norme rituali (4QMMT), che ci è pervenuta in più copie (4Q394-399) ed è da attribuire probabilmente allo stesso fondatore di questo gruppo particolare, potrebbe rafforzare questo giudizio.[208] Certe particolarità ortografiche del Rotolo di Rame potrebbero spiegarsi con il fatto che chi produsse il documento venne scelto, malgrado il suo insufficiente possesso della scrittura, per le sue abilità come incisore.[209] La denominazione d'impianti idrici con il nome di Salomone non deve in alcun modo far dubitare, contrariamente al giudizio di Milik,[210] di trovarci di fronte a uno scritto autentico di Qumran.[211] Argomenti contro l'opinione che si tratti di una semplice compilazione leggendaria sono l'uso di un materiale comparativamente prezioso come il foglio di rame e lo stile prosaico dell'enumerazione,[212] paragonabile piuttosto a quello degli inventari economici dell'antichità.[213] Dopo che per un tempo abbastanza lungo non si era più parlato del Rotolo di Rame, nel 1983 B. Pixner riaprì nuovamente la discussione su questo documento con uno studio molto dettagliato.[214] Egli vi dimostra che le particolarità archeologiche della grot-

[206] Cf A. WOLTERS, *The* Copper Scroll *And the Vocabulary of Mishnaic Hebrew*, in RQ 14 (1990), pp. 483-495.

[207] Cf D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in M. E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT II/2), Assen-Philadelphia 1984, pp. 483-550 (488).

[208] Cf E. QIMRON – J. STRUGNELL, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 400-407 (404-406).

[209] Cf Y. THORION, *Beiträge zur Erforschung der Sprache der Kupferrolle*, in RQ 12 (1986), pp. 163-176.

[210] DJD III, 217ss., 277.

[211] Cf M. HENGEL, *Qumran und der Hellenismus*, in M. Delcor, *Qumrân,* Paris-Louvain 1978, pp. 333-372 (337). Quanto poco gli esseni rifiutassero per principio Salomone, sembra ora documentarlo anche 4QMMT (cf 4QMMT C 18ss.).

[212] Cf G. VERMES, in E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/1, Edinburgh 1986, p. 468. La stessa cosa venne già rilevata anche da H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer,* II, Berlin/Ost 1961², pp. 180ss.

[213] A. WOLTERS, *Literary Analysis of the Copper Scroll,* in Z. J. KAPERA, *Intertestamental Essays*, Cracovia 1992, pp. 239-252.

[214] *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q 15,* in RQ 11 (1983), pp. 323-365.

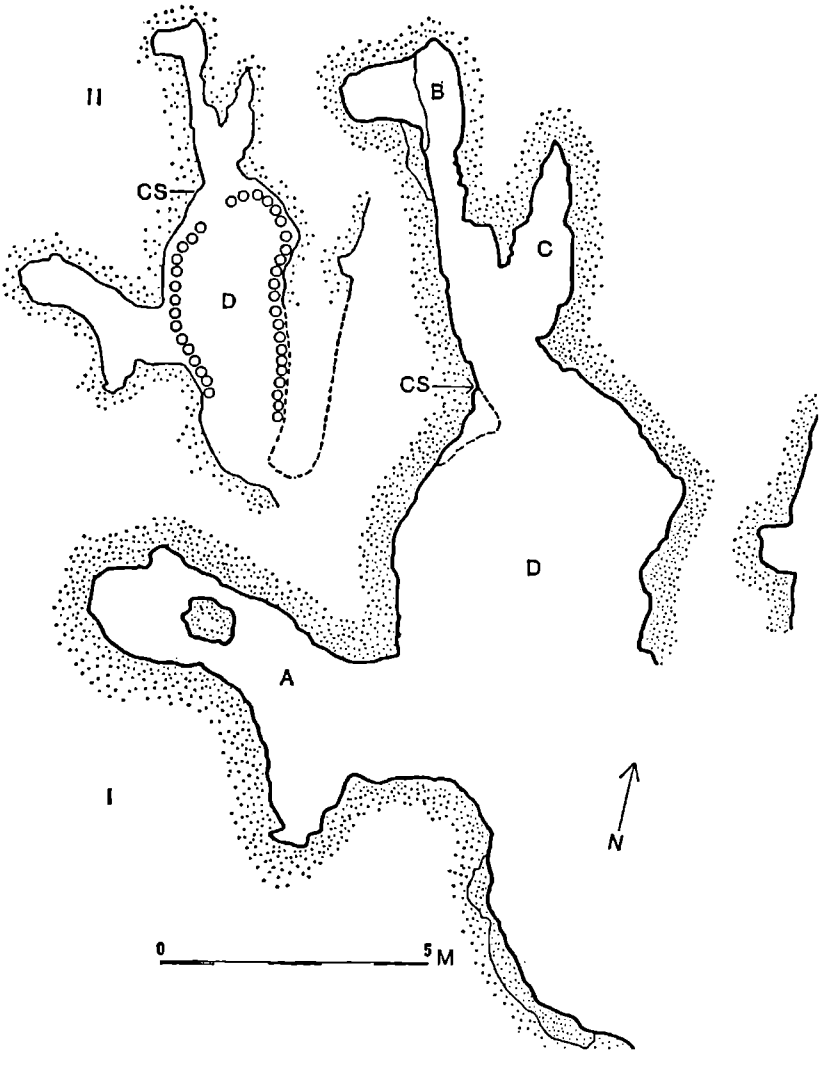


Fig. 10. *La grotta 3 di Qumran*

A: Grotta adiacente, in ripida salita, senza ritrovamenti; B-C: due prolungamenti della grotta adiacente settentrionale (alta circa 0,5 m.), dove sono statri trovati frammenti di rotoli manoscritti; D: la grande grotta principale, oggi crollata, dove originariamente erano conservate giare con rotoli; CS: luogo dove è stato ritrovato il Rotolo di Rame (3Q15)

ta 3Q (Fig. 10) sono un argomento importante contro l'idea che il rotolo vi sia stato posto solo dopo il 68 d.C., quando i Romani distrussero Qumran.[215] Pixner menziona anche una serie di altri motivi per i quali potrebbe essersi trattato comunque di veri tesori, che probabilmente potevano essere prelevati da esseni sopravvissuti, in quanto essi possedevano un altro elenco dei nascondigli (3Q15 12,10-13).[216] A prescindere dal fatto che i dati relativi alle cifre potrebbero essere stati tenuti nascosti,[217] l'enorme quantità dei tesori potrebbe essere messa in relazione anche con il fatto che gli esseni che rinunciavano a propri beni personali li accumulavano però per la costruzione del santuario escatologico (11QMiqd). Il nascondiglio n. 4 (3Q15 1,9-12) sembra aver contenuto suppellettili del sommo sacerdote,[218] ed il testo menziona soprattutto una serie di oggetti sacerdotali.[219] Ciò costituisce un argomento sia per un autentico scritto qumranico, sia per la particolare concentrazione di nascondigli attorno a una località di nome Secaca (3Q15 4,13-5,14 [סככה], che secondo l'elenco dei nomi di luoghi fornito in *Gs* 15,61ss. e le attuali conoscenze archeologiche dovrebbe identificarsi

[215] *Ibidem*, pp. 334ss. e pianta I (362).

[216] B. PIXNER, *Das Essenerquartier in Jerusalem*, in HIL 113/2-3 (1981), pp. 3-14 (10ss.); *Id.*, in RQ 11 (1983), p. 345, nota 11, fa riferimento al sacerdote giudeo Gesù, figlio di Thebuthi, che secondo GIUSEPPE FLAVIO (*Bell* II 387) nel 70 d.C. comprò la libertà dai romani prelevando tesori nascosti nel muro del Tempio. Secondo EGESIPPO (Eusebio, *HE* IV 22,5), un certo Thebuthi, che originariamente era stato membro di una setta giudaica, nell'elezione del vescovo dopo il martirio del fratello di Gesù Giacomo fu il candidato antagonista di SIMEON BAR-KLEOPHA, di stirpe davidica, causando per questo una scissione in seno alla comunità primitiva di Gerusalemme. Poiché il nome THEBUTHI risulta documentato soltanto in questi due luoghi letterari, secondo T. ZAHN, *Brüder und Vettern Jesu*, in *Id.*, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, Leipzig 1900, pp. 225-364 (238), si tratterebbe di un'unica e medesima persona. A. HILGENFELD, *Die Einleitungsschriften der Pseudo-Clementinen*, in ZWTh 48 (1905), pp. 21-72 (48), ritenne che Thebuthi fosse un masboteo (di tendenza essenizzante). Una valutazione improntata a scetticismo della notizia fornita da Egesippo è stata espressa da N. HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, in StTh 14 (1960), pp. 70-113 (97).

[217] Anche la distinzione tra diversi tipi d'oro e d'argento può notevolmente ridurre la quantità dei tesori. Cf M. WISE, *The Dead Sea Scrolls 2*, in BA 49 (1986), pp. 228-246 (239, nota 8).

[218] Cf B. PIXNER, in RQ 11 (1983), p. 343.

[219] Cf A. WOLTERS, *Notes on the Copper Scroll (3Q15)*, in RQ 12 (1987), pp. 589-596; *Id.*, *The Cultic Terminology of the Copper Scroll*, in «Qumran Chronbicle» 3/1-3 (1993), pp. 74ss.

molto probabilmente con Khirbet Qumran.[220] Mentre, secondo l'edizione così ricca di materiali del testo di Milik la maggior parte degli studiosi propende per la sua tesi di una composizione folcloristica dell'epoca di Bar-Kôkhebhâ, i lavori specialistici apparsi dopo lo studio di Pixner preferiscono parlare di un autentico documento di Qumran o almeno di una datazione precedente al 70 d.C.[221]

b) **I nascondigli a Gerusalemme**

Nella sua ricerca B. Pixner propone anche una nuova, almeno in parte, localizzazione dei 64 nascondigli registrati nel Rotolo di Rame. Secondo Pixner, il modo in cui essi vengono elencati segue una chiara disposizione geografica. Così, egli cerca i nascondigli 1-18 a Gerusalemme, quelli 19-34 tra Gerico e Qumran, quelli 35-47 nel territorio di Jarmuk (3Q15 10,3ss., il «grande fiume» [נחל הגדול]), quelli 48-60 a sud ed est di Gerusalemme, e quelli 61-64 in vari luoghi nella zona settentrionale della Palestina. Il territorio di Jarmuk viene identificato da Pixner con la «Terra di Damasco» (אֶרֶץ דַּמֶּשֶׂק) di cui parla il Documento di Damasco (CD 6,5.19; 7,15.19; 8,21; 19,34; 20,12), che è noto in frammenti anche in ritrovamenti di Qumran. Effettivamente, ciò trova conferma soprattutto nel fatto che «Damasco» non è un nome in codice per indicare il luogo dell'esilio essenico (Babilonia o Qumran), ma indica come denominazione geografica vera e propria (cf CD 7,14-19)

[220] Cf P. BAR-ADON, *Un établissement essénien*, in RB 77 (1970), pp. 398-400 (399ss.); R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, p. 93; O. KEEL – M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel* II: *Der Süden*, Zürich 1982, p. 452; É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future* I, Paris 1003, pp. 20ss. Diversamente ritiene L. CANSDALE, *The Identity of Qumran in the Old Testament Period Re-examined*, in «The Qumran Chronicle» 2/2 (1993), pp. 117-125 (identificazione con *'ir ha-melach*).

[221] Cf N. GOLB, *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, in BA 48 (1985), pp. 68-82 (79); Y. THORION, in RQ 12 (1986), pp. 175ss.; M. WISE, *The Dead Sea Scrolls* 1, in BA 49 (1986), pp. 140-154 (151, nota 7); A.WOLTERS, *The Fifth Cache of the Copper Scroll*, in RQ 13 (1988), pp. 167-176 (168); *Id.*, *Apocalyptic And the Copper Scroll*, in JNES 49 (1990), pp. 245-154; S. GORANSON, *Sectarianism, Geography And the Copper Scroll*, in JJS 43 (1992), pp. 282. Per la bibliografia cf P. MUCHOWSKI, *Bibliography of the Copper Scroll (3Q15)*, in FolOr 26 (1989), pp. 65-71; per l'attuale discussione cf P. K. MCCARTER, in H. SHANKS, *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, pp. 227-241.

la città siriana.[222] Ma va rilevato che nell'interpretazione offerta da Pixner l'enumerazione dei nascondigli nei dintorni di Gerusalemme viene interrotta da una digressione verso nord, tanto da poter riprendere in considerazione la localizzazione dei nascondigli 35-37 proposta da J. T. Milik a Gerusalemme e nella Giudea meridionale.[223] Tuttavia, la localizzazione dei nascondigli proposta inizialmente da B. Pixner a nord del territorio orientale del Giordano viene sempre più accettata.[224] Un tale

[222] Cf N. WIEDER, *The Judean Scrolls And Karaism*, London 1962, pp. 1ss.; S. IWRY, *Was There a Migration to Damascus?*, in EI 9 (1969), pp. 80-88; D. DIMANT, in M. E. STONE, *Jewish Writings from the Second Temple Period,* Assen – Philadelphia 1984, p. 494; F. M. STRICKERT, *Damascus Document VII, 10-20 And Qumran Messianic Expectation*, in RQ 12 (1986), pp. 327-349 (333-335); P. R. CALLAWAY, *Qumran Origins: From the Doresh to the Moreh,* in RQ 14 (1990), pp. 537-650 (644). L'insediamento degli esseni nella «Terra di Damasco» è da mettersi in relazione, secondo H. BURGMANN, *Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumrân und Damaskus,* Frankfurt 1987, pp. 275-316, con uno scisma in seno al gruppo. Secondo H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 207-209, la «Comunità della nuova Alleanza di Damasco» sussistette in quanto gruppo particolare giudaico già con il «Maestro di Giustizia», che si ritirò presso di essa di fronte all'asmoneo Gionata (cf anche p. 20). D. FLUSSER, *The Apocryphal Book of* Ascensio Isaiae *And the Dead Sea Sect*, in IEJ 3 (1953), pp. 30-47, formulò l'ipotesi che questo pseudoepigrafo (più tardi rielaborato in senso cristiano) fosse stato scritto da un esseno a Damasco. Già F. A. SCHILLING, *Why Did Paul Go to Damascus?*, in AThR 16 (1934), pp. 199-205, ipotizzò che a Damasco, grazie a numerose conversioni di esseni, fosse nata una grande comunità cristiana. Sul territorio attorno a Damasco come sede di ebioniti di tendenza essenizzante cf H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen 1949, pp. 270-274; E. REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki 1964, pp. 84-129; J. DANIÉLOU, *Primitive Christian Symbols,* London 1964, pp. 102-123; R. RIESNER, *Bethany Beyond the Jordan (John 1.28),* in TyB 38 (1987), pp. 29-63 (54-60), come anche B. Z. LURIA, *L*ᵉ*tol*ᵉ*dot k*ᵉ*hilat jisra'el b*ᵉ*damašek us*ᵉ*bibtah*, in EI 4 (1956), pp. 111-118. Un'interpretazione rigidamente geografica della «Terra di Damasco» rende l'ipotesi, senz'altro inverosimile, secondo cui Paolo sarebbe stato chiamato nelle vicinaze di Qumran (= Damasco) (S. SABUYGAL, *La mención neotestamentaria de Damasco*, in M. DELCOR, *Qumrân*, Paris-Louvain 1978, pp. 76ss.), completamente superflua. Sulle tradizioni locali legate a Paolo nella capitale siriana cf R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus,* Tübingen 1994, pp. 76ss., e *ibidem*, pp. 210-213, sulla possibilità di contatti con giudeo-cristiani di provenienza essenica, come già furono ipotizzati da O. CULLMANN, in JBL 74 (1955), p. 220, e da J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines dy christianisme*, Paris 1974², pp. 91-96.

[223] DJD III 266-269. Cf anche J. T. MILIK, *Le Rouleau de Cuivre de Qumrân (3Q 15),* in RB 56 (1959, pp. 321-357.

[224] Accettano la localizzazione nel territorio di Jarmuk A. WOLTERS, *The Last Treasure of the Copper Scroll,* in JBL 107 (1988), pp. 419-429 (420); F. GARCÍA-MARTÍNEZ –

problema è importante nella prospettiva della storia essenica, ma non riguarda la questione che qui c'interessa, cioè se alcuni nascondigli elencati nel Rotolo di Rame possano essere stati indicati in un insediamento della comunità essenica nella stessa città santa.

Se si esclude B. Z. Luria,[225] tutti gli studiosi che hanno proposto le interpretazioni in senso più ampio del Rotolo di Rame localizzano almeno una parte dei nascondigli in Gerusalemme. Ma una concentrazione di nascondigli nella città santa si può spiegare solo se qui c'era un gruppo essenico che potesse sorvegliare sui luoghi. B. Pixner localizza i nascondigli 1-2 ad ovest delle mura della città nella parte superiore della valle della Geenna, ed invece i nascondigli 3-17 sulla collina sud-occidentale, e quindi nel territorio in continua crescita del quartiere degli esseni. In realtà ci sono alcune sorprendenti corrispondenze tra la topografia del Monte Sion e le indicazioni del Rotolo di Rame (Fig. 3). Siano sufficienti alcuni esempi. Il nascondiglio 11 accenna all'insolito impianto di una cisterna sotto le mura della città (3Q15 2.10-12). Immediatamente a sud-est del doppio bagno si trova una cisterna (C^2) scavata nella scarpata rocciosa, su cui si trovava una torre delle mura (T^2). Il n. 17 parla di una cisterna con una colonna al suo interno (3Q15 4,1ss.). Una cisterna strutturata in modo così particolare (C^3) si può visitare nel giardino della chiesa della Dormizione. Ad ovest di questo impianto si trova un antico serbatoio di dimensioni più grandi, al quale potrebbe alludere il nascondiglio 12 (3Q15 2,13-15). Il quartiere di *Mahane* a Gerusalemme sembra aver posseduto anche mura per una specie di ghetto, poiché per il nascondiglio 9 viene nominata una porta orientale (3Q15 2,7ss.). Questa non può essere la Porta degli Esseni, che si trova sicuramente a sud-ovest della zona in cui va ricercato il loro insediamento. Negli scavi connessi con la costruzione di una nuova casa per pellegrini (Fig. 3, S III) non solo si è trovato un altro tratto della strada lastricata erodiana proveniente dalla Porta degli Esseni (Fig. 6), ma è stato messa in luce anche una scala d'accesso, oggi purtroppo quasi completamente distrutta,[226]

A. S. VAN DER WOUDE, *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins And Early History*, in JJS 43 (1992), pp. 286ss.; É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future I*, Paris 1993, p. 15, nota 38.

[225] *Mᵉgillat han-Nahošet mim-Midbar Jᵉhudah* [ebraico moderno], Gerusalemme 1963.

[226] Cf B. PIXNER – D. CHEN – S. MARGALIT, in ZDPV 105 (1989), p. 89; B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 205.

che conduceva in direzione della parte orientale dell'insediamento della comunità e potrebbe essere stata collegata con la sua porta orientale. Anche alcune indicazioni del Rotolo di Rame farebbero pensare alla costruzione di un insediamento essenico sulla collina sud-occidentale di Gerusalemme. Ma quali potrebbero essere stati i motivi che avrebbero indotto la setta a stabilirsi proprio in questo luogo della città?

6. MOTIVI PER LA SCELTA DELLA COLLINA SUD-OCCIDENTALE

a) La nuova Gerusalemme secondo Geremia 31

In *Geremia* 31,38-40 viene descritta l'estensione escatologica di Gerusalemme, connessa con la raffigurazione della «nuova alleanza» (*Ger* 31,31-34) di cui la comunità essenica ritenne di essere il compimento (CD 6,19; 8,21; 19,33; 20,12). Anche se l'interpretazione dei singoli toponimi è fortemente discussa, viene comunque inclusa la collina occidentale, ed anzi si può addirittura affermare con W. Rudolph: «La zona del Tempio viene ...lasciata libera, e la profezia è valida solo per la città (cf K. Galling, in ZDPV 1931, p. 87) che deve conoscere una forte estensione a O[vest] e S[ud], e una minore estensione ad E[st]».[227] L. H. Vincent ha accennato al fatto che nella descrizione di Geremia la collina sud-occidentale riceve chiaramente una particolare importanza dalle due indicazioni Gareb e Goa, che però non sono finora identificabili con maggiore precisione.[228]

b) La città escatologica del I libro di Enoc 26

Forse *Ger* 31,38-40 ha contribuito ad influenzare la raffigurazione visionaria della Gerusalemme escatologica in un brano del I libro di

[227] W. RUDOLPH, *Jeremia*, Tübingen 1968³, p. 206.

[228] L. H. VINCENT – M. A. STÈVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, p. 64. Il toponimo עֵמֶק di *Ger* 31,40 si potrebbe ravvisare nel primo nascondiglio del Rotolo di Rame (3Q15 1,1-6) Cf B. PIXNER, in RQ 11 (1983), p. 342.

Enoc, che risale ancora al II sec. a.C.[229] Il testo (*1 Hen* 26,1-4) è stato così interpretato da S. Uhlig:

> «(26,1) *Di qui arrivai al centro della Terra* [Gerusalemme], *e vidi un luogo benedetto, fertile, (dove c'erano alberi) con rami rigogliosi, ed essi spuntavano da un albero reciso.* (2) *E qui vidi un santo monte, e al di sotto del monte un'acqua, ad oriente, e il suo corso si dirigeva verso sud.* (3) *E vidi nella direzione verso oriente un altro monte* [Monte Oliveto], *più alto di quello, e tra essi una gola, profonda ma non larga* [Valle del Cedron]; *anche in essa scorreva un'acqua lungo il monte.* (4) *E ad occidente di esso (c'era) un altro monte* [Gebel Abu Tor], *più basso di quello, anzi privo d'altezza, ed una gola* [Valle della Geenna] *era al di sotto di esso tra di loro, ed un'altra gola profonda e asciutta (si trovava) alla fine di questi tre (monti)* [Wadi en-Nar]...».[230]

Mentre le identificazioni poste tra parentesi quadre sono ampiamente riconosciute, i commentatori scelgono strade diverse per l'interpretazione del «santo monte» (*1 Hen* 26,2). Alcuni vi vedono il Monte del Tempio (o la Sion veterotestamentaria) e ritengono che la sorgente nel suo pendio orientale sia quella di Gihon o la sorgente escatologica del Tempio.[231] Poiché l'ubicazione di Gihon, per quanto ne sappiamo, all'epoca della redazione dell'apocrifo era probabilmente già sconosciuta, si dovrebbe in ogni caso ammettere che il linguaggio della profezia veterotestamentaria (*Ez* 47,1; cf *Zc* 14,8; *Gl* 4,18) ha reso la descrizione geografica confusa.[232] Altri esegeti partono dai dati reali della topografia di Gerusalemme.[233] Poiché già Giuseppe Flavio non conosceva altra

[229] Cf L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen,* Heidelberg 1979², p. 104.

[230] *Das Äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984, pp. 562ss. Per il cambiamento della direzione del fiume in *1 Hen* 26,2 da «sud» verso «nord», E. ISAAC, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigraphia* II, Garden City 1983, non fornisce alcuna prova basata su critica testuale.

[231] J. T. MILIK, *La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine,* in MUSJ 37 (1961), pp. 127-189) (237ss.); *Id.*, *The Books of Enoch,* Oxford 1976, pp. 36ss.; S. UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984, pp. 562, nota 2d.

[232] Così P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales,* in RB 65 (1958), pp. 33-69 (42).

[233] G. BEER, in E. KAUTSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Darmstadt 1975 (Tübingen 1900), pp. 254ss.; R. H. CHARLES, *The Apocrypha And Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, p. 205; P. RIESSLER, *Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1985⁴ (1928), p. 1293; B. PIXNER, in *Wege Jesu und Stätten der Urkirche*, Gießen 1991, pp. 185ss.

«sorgente» nell'ambito di Gerusalemme che l'emissario di Siloe,[234] essi identificano il «santo monte» con la collina occidentale, quindi con l'odierna Sion. Ed allora neppure la valle della sua sorgente dovrebbe identificarsi con la valle del Cedron, come richiederebbe la prima interpretazione, anche se entrambi sembrano essere distinte (*1 Hen* 26,2ss.). Anche il Gebel Abu Tor risulta effettivamente separato dalla Valle della Geenna, alla quale allude senza alcun dubbio (*1 Hen* 27,1-4; cf *1 Hen* 90,24-26) la prima gola asciutta, dalla collina sud-occidentale e non da quella orientale. Quanto il problema sia di difficile soluzione si può vedere da G. Dalman, che da una parte propendeva per l'accettazione di una descrizione escatologicamente confusa, ma poi tenne conto, a causa dei dettagli a disposizione, della conoscenza del luogo.[235] Le difficoltà nella localizzazione del «santo monte» egli cercò di risolverle ritenendo possibile, nell'indicazione della sua sorgente, una svista che avrebbe portato a scrivere «oriente» anziché «occidente»,[236] ma per una simile svista non esistono prove nei manoscritti.

c) Motivi religiosi e pratici

Se con il «santo monte» di *Hen* 26,2 si dovesse alludere alla collina sud-occidentale, allora esso avrebbe per i circoli essenizzanti che si trovano dietro la tradizione di Enoc una particolare importanza. Il luogo del Giudizio è la valle della Geenna,[237] e i giusti assisteranno chiaramente da questa collina alla sentenza pronunciata sugli empi (*1 Hen* 27,1-4). Generalmente l'espressione sull'albero reciso viene considerato come una glossa che allude alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C.[238] Ma sarebbe possibile anche un'interpretazione per la radice re-

[234] *Bell* II 340; V 140.145.252.410.505; VI 363.401. Cf R. RIESNER, *Siloah*, in GBL III, Wuppertal – Gießen 1990², pp. 1444-1446.

[235] *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, pp. 186ss.

[236] *Ibidem*, p. 187, nota 2.

[237] Un riecheggiamento di quest'idea può vedersi nel fatto che Gesù indicò con la parola aramaica גֵיהִנָּם (grecizzata in γέεννα) il luogo escatologico del Giudizio e della punizione (*Mt* 18,9 / *Mc* 9,43; *Mt* 10,28 /*Lc* 12,5; *Mt* 5,22.29.30; 23,15.33). L'espressione si ritrova soltanto e quasi casualmente nella *Lettera di Giacomo* (*Gc* 3,6), di ambiente giudeo-cristiano (cf p. 97, nota 48).

[238] Cf M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, II, Oxford 1978, p. 114; S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984, p. 562.

cisa di Isaia (*Is* 11,1), il cui germoglio (נֵצֶר) viene posto più tardi nel libro d'Isaia (*Is* 60,21ss.), indicato nei «germogli delle piantagioni» (נֵצֶר מִטָּעַי), in relazione con il popolo escatologico di Dio a Gerusalemme, che alla fine dei tempi viene ricostituito dall'Unto del Signore e ricostruisce la città santa (*Is* 61,1-4). Ma gli esseni ritennero di essere la piantagione escatologica di Dio (1QH 6,15 [נֵצֶר לְעוֹפֵי מִטַּעַת עוֹלָם]; 8,6 [נֵצֶר לְמַטַּעַת עוֹלָם]; 8,10 [נֵצֶר קו[ו]ד שׁ לְמַעַן אֱמֶת]). Poiché già prima del 70 d.C. la collina occidentale era ritenuta come il luogo della città di Davide (cf più avanti, pp. 131ss.), la fondazione di una colonia essenica su di essa avrebbe potuto avere una particolare importanza simbolico-escatologica.

Possono addursi anche motivi pratici per la scelta della collina sud-occidentale come luogo di una colonia essenica. Gli scavi di M. Broshi sul terreno del cimitero armeno hanno mostrato che in questa zona, dopo un vuoto nella storia dell'insediamento durante il periodo persiano e il primo periodo ellenistico, soltanto nel I secolo a.C. si ebbe di nuovo un'attività edilizia.[239] Si disponeva quindi di sufficiente spazio per progettarvi un insediamento piuttosto ampio e compatto. I primi edifici ellenistici sulla collina sud-occidentale vennero chiaramente distrutti dal terremoto del 31 a.C. Se l'insediamento degli esseni si ebbe solo dopo questa data (cf sopra, pp. 23ss.), una tale catastrofe avrebbe procurato altro spazio per interventi edilizi. Si prestò anche attenzione al fatto che l'angolo sud-occidentale della città erodiana corrispondeva al desiderio degli esseni d'isolare il più possibile il loro *mahane*, per il timore di contaminazione cultuale, dalle altre zone residenziali (cf sopra, p. 50).

7. OBIEZIONI ARCHEOLOGICHE E LETTERARIE

a) Osservazioni archeologiche

Il fatto che M. Broshi abbia trovato nella zona dei suoi scavi (Fig. 3, S I) costruzioni monumentali di epoca erodiana, ma nulla di tipico per un insediamento essenico, non è certamente un'obiezione decisi-

[239] Cf M. BROSHI, *Excavations in the House of Caiaphas, Mount Zion*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 57-60 (57ss.).

va.[240] La zona in cui B. Pixner ritiene si debba localizzare il quartiere degli esseni si trova più a sud[241] (Fig. 11), e qui si deve osservare un altro carattere degli edifici. Sia davanti alla chiesa della Dormizione (S V)[242] (Fig. 12) che sul terreno già appartenente all'istituto della Nigrizia (S III)[243] sono state trovate tracce di case molto più semplici risalenti al periodo del Secondo Tempio.[244] Sorprende il fatto che i bagni rituali sulla zona presunta del quartiere essenico siano normalmente più grandi di quelli situati nella zona a nord. Uno dei bagni trovati nel «Giardino Greco» (B^5) è, per quanto mi risulta, uno dei più grandi impianti di bagni che siano stati finora scoperti a Gerusalemme. Le dimensioni di questo *mikweh* fanno ritenere che servisse non a dei privati, ma a una comunità. Importante è anche l'esistenza del doppio bagno al di fuori delle mura (B^6), collegabile con la norma (*halachah*) essenica (cf sopra, p. 62). Ma sembra degno di nota anche ciò che finora non è stato trovato sul territorio ipotizzato per il quartiere essenico: a differenza dei sontuosi edifici presenti nel guartiere giudaico della città vecchia,[245] non sono stati trovati ipocausti [i luoghi sotto il pavimento dei bagni dove si accendeva il fuoco per il riscaldamento dell'aria, *n.d.t.*], contro l'introduzione dei quali i rabbini sollevarono per motivi rituali forti obiezioni,[246] certamente condivise anche dagli esseni.

Oltre a quelli finora menzionati potrebbe esserci un ulteriore indizio archeologico per l'insediamento di una colonia essenica a Gerusalemme. Tombe come a Qumran (sepolture ad inumazione, cromlech ovali [costruzioni formate da monoliti attorno a una pietra più grande,

[240] Contro B. SCHWANK, *Neue Funde in Nabatäerstädten und ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese*, in NTS 29 (1983), pp. 429-435 (432); J.E. TAYLOR, *Christians And the Holy Places*, Oxford 1993, p. 208.

[241] Cf anche la pianta elaborata da S. MARGALIT, *Jerusalem zur Zeit des Zweiten Tempels*, in J. MONSON, *Studienatlas zur Bibel*, Stuttgart – Neuhausen 1983, sez. 14-2.

[242] Cf B. PIXNER, *Maria auf dem Zion*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 348-357 (349).

[243] Cf S. MARGALIT – B. PIXNER, in ESI IV, Jerusalem 1986, pp. 56ss.

[244] Cf B. PIXNER, *Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essenerviertel und zur Urgemeinde*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 89-113 (105-111).

[245] Cf N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983, p. 142.

[246] Cf R. REICH, *The Hot Bath-House* (balneum), *the Miqweh And the Jewish Community in the Second Temple Period*, in JJS 39 (1988), pp. 102-107.

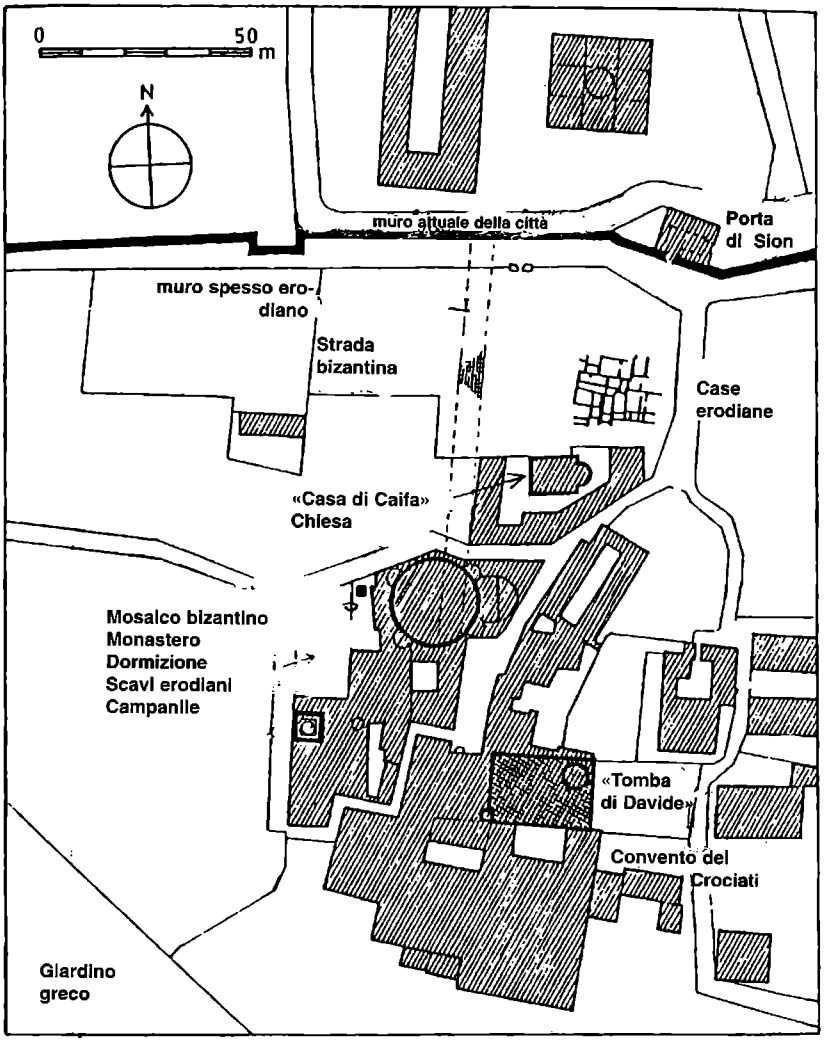


Fig. 11. *Scavi sulla collina sud-occidentale*

Scavo 1983

Ricostruzione isomerica

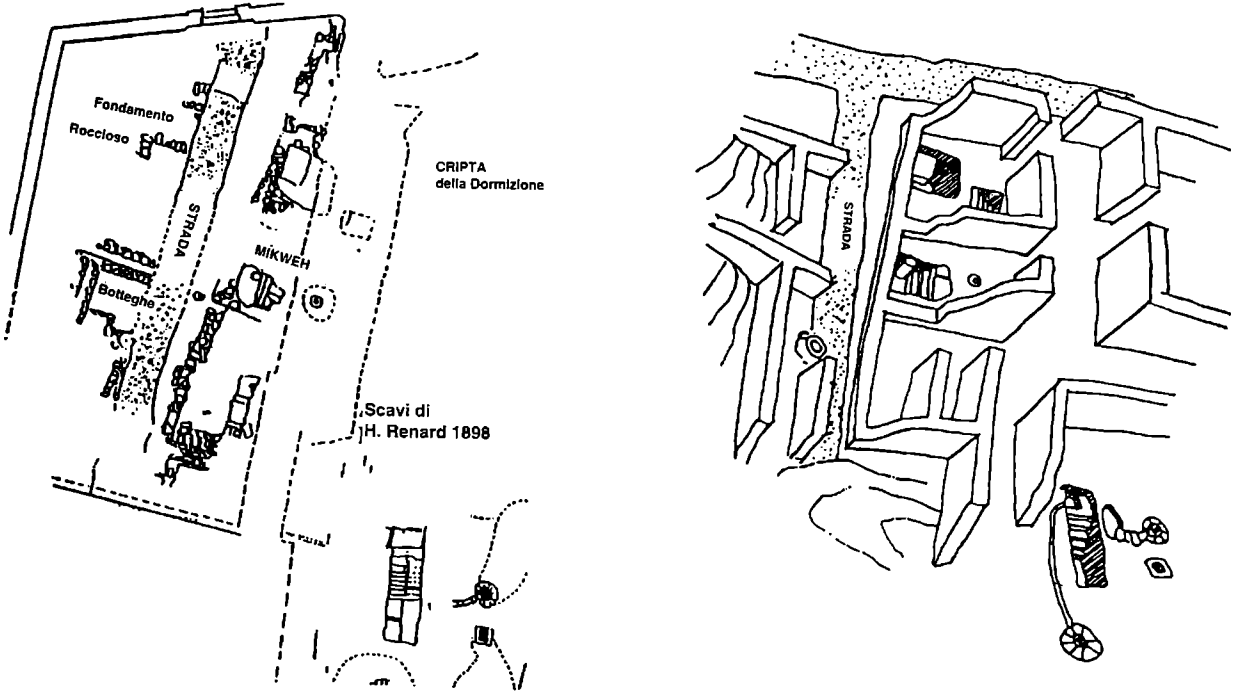


Fig. 12. *Edifici di epoca neotestamentaria sul Monte Sion. Pianta degli scavi e ricostruzione*

n.d.t.], orientamento nord-sud, assenza di elementi aggiuntivi) sono state trovate anche in due altri luoghi a sud di questa zona ('En el-Ghuweir e Chiam el-Sagha), che hanno importanza come filiali esseniche.[247] Tombe dello stesso tipo le conosciamo anche a Gerico e a Talpiyot Est.[248] Secondo il Rotolo di Rame si deve tener conto di gruppi essenici a Gerico (cf sopra, p. 69). Ma Talpiyot Est si trova non molto distante dalla zona sud-occidentale del Monte Sion a Gerusalemme e potrebbe davvero immaginarsi come cimitero del locale quartiere essenico. In ogni caso, una datazione delle tombe a inumazione trovate in questo luogo in epoca precedente al 70 d.C. è molto probabile.[249]

b) **Testimonianze scritte**

Contro la localizzazione del quartiere degli esseni a Gerusalemme sulla collina sud-occidentale L.H. Feldman ha sollevato due obiezioni piuttosto singolari: «Non è stata trovata finora alcuna iscrizione in tutti gli scavi a Gerusalemme che menzioni gli esseni; e se anche se ne dovessero trovare, in qualsiasi numero, a Gerusalemme, le possibilità sono che essi avrebbero svolto un ruolo, in un modo o in un altro, durante l'assedio della città, mentre Giuseppe Flavio non li menziona affatto in tale contesto».[250] Se si dovesse accettare una simile argomentazione, si dovrebbe discutere allora anche l'esistenza di sadducei e farisei a Gerusalemme, poiché neppure essi risultano menzionati in iscrizioni. Ma proprio della Gerusalemme erodiana possediamo in genere iscrizioni pubbliche in quantità sorprendentemente scarsa. Finora non risultano menzionati né il nome di Pilato né quello di Erode il Grande, anche se ora conosciamo almeno un frammento che, in connessione con la costruzione del Tempio, fornisce l'indicazione di un anno riferibile al regno di questo re dei giudei.[251] Si hanno per lo più iscrizioni di ossari, ma se con la seconda sepoltura ci troviamo di fronte ad un uso originaria-

[247] Cf H. ESHEL – Z. GREENHUT, *Hiam el-Sagha, a Cemetery of the Qumran Type, Judaean Desert*, in RB 100 (1993), pp. 252-259.

[248] *Ibidem*, p. 256.

[249] Cf A. KLONER – Y. GAT, *Burial Caves in the Region of East Talpiyot* [ebraico moderno], in «Atiqot» 8 (1982), pp. 74-76 (76).

[250] *Josephus And Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin – New York 1984, p. 964.

[251] Cf B. ISAAC, *A Donation for Herod's Temple in Jerusalem*, in IEJ 33 (1983), pp. 86-92.

mente farisaico, come generalmente si ritiene,[252] allora anche esse vengono meno come fonti epigrafiche per gli esseni. Infatti, le sepolture ad inumazione a Qumran[253] costituiscono un argomento contro l'accettazione di questo costume da parte degli esseni.

L'*argumentum e silentio* va usato nell'ambito della storia antica solo con grande cautela, ma in questo caso, che ha visto il grande impegno di L. H. Feldman, esso sembra particolarmente precario. Ciò vale non soltanto per il materiale epigrafico, ma anche per la testimonianza di Giuseppe Flavio. Lo storiografo ebreo tace dopo tutto anche sull'insediamento essenico di Qumran e sulla sua distruzione. Tuttavia, Giuseppe Flavio è anche in grado d'informare che Giovanni l'Esseno (Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος) venne nominato in una pubblica assemblea sul luogo del Tempio (*Bell* II 562) comandante supremo sul territorio di Thamna (*Bell* II 567). Sarebbe quindi legittimo chiedersi: Giovanni era originariamente un appartenente al quartiere essenico di Gerusalemme? Già durante il regno di Archelao (4 a.C – 6 d.C.) Giuseppe Flavio (*Ant* XVII 346) sembra supporre la presenza di esseni alla corte di Gerusalemme (cf nota 193), e la menzione di una «Porta degli Esseni» (*Bell* V 145) si può spiegare nel modo migliore, come già abbiamo visto, mettendola in relazione con la presenza di una colonia essenica (cf sopra, pp. 32ss.). Quindi, Giuseppe Flavio non tace del tutto. G. Stemberger ritiene addirittura che Giuseppe Flavio avesse avuto[254] i suoi contatti con esseni soprattutto a Gerusalemme, e qualcosa di simile ci si può chiedere per Filone.[255] Se per entrambi il quartiere degli esseni a Gerusalemme era un'importante fonte d'informazioni, si potrebbe allora più facilmente spiegare, tra l'altro, perché Filone e Giuseppe Flavio poterono mettere così fortemente in primo piano celibato e comunanza dei beni, che per la comunità di celibi furono elementi particolarmente caratteristici nella città santa.[256]

[252] Cf P. FIGUERAS, *Jewish And Christian Beliefs on Life After Death in the Light of the Ossuary Decoration*, Jerusalem 1973.

[253] Cf R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls,* Oxford 1973, pp. 45-48.

[254] *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, p. 122.

[255] Cf M. PETIT, *Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden – Jerusalem 1992, pp. 139-255 (155).

[256] R. BERGMEIER, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus*, Kampen 1993, nega una conoscenza diretta degli esseni da parte dello storico ebreo e ritiene che egli prese i suoi testi essenici da più fonti, per lo più non giudaiche. Per l'autore, tra l'altro, la Porta degli Es-

Alle allusioni di Giuseppe Flavio circa la presenza di esseni nella città santa si può affiancare almeno un passo degli stessi scritti di Qumran. Anche il Rotolo della Guerra, redatto attorno alla svolta storica dei tempi,[257] sembra accennare all'esistemza di una comunità essenica nella città santa. Nello schieramento per la battaglia finale escatologica viene espressamente menzionata la «comunità di Gerusalemme» (ירושלים העדה) (1QM 3.11). Essa viene chiaramente pensata non solo come fondazione della fine dei tempi, ma già esistente in modo tale da poter essere inserita nel calcolo strategico. Possibili accenni ad una presenza essenica ci sono anche nella letteratura rabbinica.[258] Si tratta di accenni all'«atrio dei silenti» nel Tempio (vedi sopra, pp. 26-27), a una «comunità santa» (קהילא קדישא) a Gerusalemme[259] e a individui di «sentimenti schietti» (נקיי הדעת) nella città santa.[260]

c) **Risultati**

Sarebbe augurabile intraprendere altri scavi sulla collina sud-occidentale (l'odierno Monte Sion) di Gerusalemme, per verificare ulteriormente la tesi di un quartiere essenico in questa zona. Ma già adesso è possibile affermare che si hanno a disposizione sufficienti elementi archeologici che, insieme alle testimonianze letterarie, fanno apparire fondata l'ipotesi di un quartiere essenico sulla collina sud-occidentale della città vecchia. Così, anche un numero piuttosto grande di studiosi ha già accettato questa opinione e ha cercato di mostrarne l'importanza per la storia dell'epoca neotestamentaria.[261] Particolare interesse riscuote-

seni (*Bell* V 145) rimane un «enigma storico» (*ibidem*, p. 56). La sua ricerca oltremodo colta, ma basata su un piano di pura critica letteraria, viene in realtà messa in discussione anche semplicemente da quest'unico dato di fatto della topografia di Gerusalemme.

[257] Cf Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Oxford 1962. Sui precedenti accenni cf L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften*, Heidelberg 1979², pp. 132ss.

[258] I testi vengono discussi in J. HAMBURGER, in *Real-Ecyclopädie für Bibel und Talmud,* II, Strelitz 1883; M. PETIT, *Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens,* in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, pp. 138-155 (147-151).

[259] RH 13 b; Ber 9 b; Jom 69a; Bez 14 b; Tam 27b; MidrKoh per 9,9.

[260] Git 9,8;L Sanh 23 a. 30 a.

[261] Cf Y. ELDAR, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in CNfI 26 (1976), pp. 53ss.; S. GORANSON, *On the Hypothesis that Essenes Lived on Mt. Carmel*, in RQ 9 (1978),

rebbe la tesi del quartiere essenico, se le tradizioni locali della Chiesa antica circa il Cenacolo e il primo luogo di riunione della comunità pri-

pp. 563-567 (564); R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Freiburg 1979³, p. 104; R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – City of Jesus*, Grand Rapids 1980, pp. 62-66; *Id.*, *Some «New» Place Names in Herodian Jerusalem*, in BZ 29 (1985), pp. 262-266 (263); G. CORNFELD, *The Historical Jesus*, New York 1982, pp. 33-38; *Id.*, (con B. MAZAR – P. L. MAIER), *Josephus: The Jewish War*, Grand Rapids 1982, pp. 336-339; O. MICHEL, *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, Gießen 1983³, p. 116; *Id.*, *Der aufsteigende und herabsteigende Gesandte*, in *Dienst am Wort*, Neukirchen/Vluyn 1986, pp. 249-270 (250.257); F. MANNS, *Le prime generazioni cristiane della Palestina...*, in *La Terra Santa*, Roma 1983, pp. 70-84 (84); F. HEYER, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart 1984, pp. 14ss, 260; A. DEUBLER, *Die Kindheitsgeschichte des Johannes des Täufers und Jesu bei Matthäus und Lukas*, in M. MÜLLER, *Senfkorn*, Stuttgart 1985, pp. 255-293 (258-260); J. H. CHARLESWORTH, *Research on the Historical Jesus Today*, in PSB 6 (1985), pp. 98-115 (104); J.A.T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985, pp. 64-67; W. BITTNER, *Geschichte und Eschatologie im Johannesevangelium*, in H. STADELMANN, *Glaube und Geschichte*, Wuppertal – Gießen 1986, pp. 154-180 (174ss. 180, nota 27); B. J. CAPPER, «*In der Hand des Ananias...*», in RQ 46 12 (1986), pp. 223-236 (235, nota 42); O. BETZ, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, in *Jesus der Messias Israels*, Tübingen 1987, pp. 318-332 (332, nota 20); *Id.*, *Die Proselytentaufe der Qumrangemeinde und die Taufe im Neuen Testament*, in *Jesus der Messias Israels*, Tübingen 1990, pp. 21.48 (47); *Id.*, *Kontakte zwischen Christen und Essenern*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 157-175; C. P. THIEDE, *Die älteste Evangelienhandschrift*, Wuppertal 1994⁴, pp. 17 69, note 23ss.; W. BÜHLMANN, *Wie Jesus lebte*, Luzern 1990², pp. 109. 132, nota 3; E. E. ELLIS, *Tradition in the Pastoral Epistles*, in FS [scritti in onore di] W. H. BROWNLEE, *Decatur* 1987, pp. 237-253 (241ss., nota 29); H. BURGMANN, *Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus*, Frankfurt 1988, p. 435 (qui B. PIXTER [sic] appare falsamente come francescano); *Id.*, *Kontroversen um Qumran*, in «The Qumran Chronicle» 1 (1990), pp. 61-65 (64); S. MEDALA, *Le camp des esséniens à Jérusalem à la lumière des récentes recherches archéologiques*, in FolOr 25 (1988), pp. 67-74; E. RUCKSTUHL, in *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 123-129, 157-176, 393-395; *Id.*, *Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fundort von 7Q5*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, pp. 131-137; G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1989, p. 15, nota 29; W. REBELL, *Essener*, in GBL I, Wuppertal – Gießen 1990², pp. 353ss.; M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in ThBeitr 21 (1990), pp. 174-195 (185ss.); J. MAIER, *Zwischen den Testamenten*, Würsburg 1990, p. 275; S. MARGALIT, *Jerusalem zur Zeit des Zweiten Tempels*, in «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissensschaft des Heiligen Landes» 2 (1990), pp. 22-50 (37); L. SCHENKE, *Die Urgemeinde*, Stuttgart 1990, pp. 40. 45. 93; G. G. G. REINHOLD, *Abriß zum Ursprung und Entfaltung der Essener*, in «Spes Christiana» 2 (1991), pp. 37-59 (55ss.); G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, pp. 123ss.; M. DELCOR, *A propos de l'emplacement de la porte des Esséniens selon Josèphe et de ses implications historique, essénienne et chrétienne*, in Z. J. KA-

mitiva di Gerusalemme sulla stessa collina sud-occidentale risultassero degne di fede. Allora sarebbe davvero possibile, come ha già fatto H. Kosmala (vedere Introduzione), prendere le mosse dalla grande vicinanza spaziale tra esseni e comunità primitiva e chiedersi se ci siano stati contatti tra le due comunità già a Gerusalemme.

PERA, *Intertestamental Essays*, Krakau 1992, pp. 25-44; J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament*, Princeton 1992², pp. 218-220; C. GRAPPE, *D'un temple à l'autre*, Paris 1992, pp. 62-66; J. J. PRICE, *Jerusalem Under Siege*, Leiden 1992, p. 145. Cf anche T. G. KIRKASIOS, ΣΤΗ ΧΩΡΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΟΥ ΒΙΒΛΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑΣ, in GregPal 61 (1978), pp. 252-255; D. DIMANT, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen – Philadelphia 1984, p. 486; T. S. BEALL, *Josephus' Description of the essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988, p. 144, nota 78 (B. PINNER [sic], p. 166, nota 1 [congettura erronea di uno scavo della Porta degli Esseni da parte di J. FLEMING]); W. BÖSEN, *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth*, Freiburg 1994, pp. 122-125; M. BOCKMUEHL, in ThLZ 119 (1994), pp. 138ss. La tesi di Pixner è stata riepilogata, senza menzionarne il nome e in maniera non del tutto attendibile, da P. LAPIDE, *Die Nachbarn der Urgemeinde*, in LM 17 (1978), pp. 273-275. Posizioni critiche si riscontrano soprattutto in J. MURPHY-O'CONNOR, in CBQ 43 (1981), p. 651; J. A. EMERTON, *A Consideration of Two Recent Theories About Bethso in Josephus'Description of Jerusalem And a Passage in The Temple Scroll*, in FS [scritti in onore di] F. C. FENSHAM, Sheffield 1988, pp. 93-104; B. SCHWANK, *Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem?*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 115-130; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 224ss.; K. BIEBERSTEIN – H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte...*, II, Wiesbaden 1994, p. 118, cf anche appendice 4.

III

La prima comunità cristiana sulla collina sud-occidentale

1. LA LACUNA DI EPOCA TARDO-ROMANA NELL'INSEDIAMENTO

Di fronte alle odierne mura ottomane della città vecchia sulla collina sud-occidentale di Gerusalemme, che almeno dal secondo secolo d.C. si chiama Monte Sion (cf più avanti, pp. 130ss.), si trova il monastero benedettino della Dormizione. Esso fu costruito negli anni 1901-1910 su un terreno che l'imperatore tedesco Guglielmo II acquistò dal Sultano turco nel 1898, in occasione della sua famosa visita nella Terra Santa, per i cattolici tedeschi.[1] Negli scavi che precedettero la costruzione (cf p. 60, nota 179) furono trovati resti di due precedenti chiese costruite sul Monte Sion, cioè dell'edificio dei crociati «Santa Maria in Monte Sion» (XII sec.) e dell'imponente basilica bizantina «Hagia Sion» (IV/V sec.). Il monastero della Dormizione prende il suo nome da una tradizione che pone il luogo della morte (κοίμησις, *dormitio*) di Maria, la Madre di Gesù, sul Monte Sion. L'infondatezza di questa tradizione ed anche di altre tradizioni cristiane legate a questo luogo, come quella del Cenacolo e dell'avvenimento della Pentecoste,[2] sembrò dimostrata quando la studiosa K. M. Kenyon rese nota nel 1967 la sua opinione, secondo la quale la collina sud-occidentale sarebbe stata circondata da mura soltanto dopo il 41 d.C.,

[1] Cf O. KOHLER, *Sancta Sion. Zur Entstehung von Kirche und Kloster Dormitio Beatae Mariae Virginis auf dem Südweshtügel Jerusalems*, in «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes», 2 (1990), pp. 99-119. Sull'influsso del nazionalismo e del confessionalismo sul lavoro archeologico-storico di quel tempo cf A. DESREUMAUX, *L'espace de l'archéologie: L'exemple de Sion*, in A. DESREUMAUX – F. SCHMIDT, *Moïse Geographe*, Paris 1988, pp. 227-250.

[2] Per tali accostamenti cf A. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1982³ [1955²], pp. 417-531, 737-752; B. BAGATTI – E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*, IV, Jerusalem 1982, pp. 169-187.

sotto Erode Agrippa I (cf At 12,1ss).[3] Secondo il Nuovo Testamento, il Cenacolo (*Mt* 26,28 / *Mc* 14,13.16 /*Lc* 22,10) e il luogo dove avvenne la Pentecoste (*At* 1,12ss.; cf *At* 2,1ss.) si trovavano all'interno delle mura della città. Ma allora l'opinione archeologica della Kenyon si dimostrerebbe non corripondente al vero (cf sopra, p. 40), cosicché almeno di qui non dovrebbero sorgere problemi per le tradizioni della Chiesa primitiva riguardanti i luoghi in questione.

Viene a cadere anche un'altra difficoltà,[4] alla quale si continua sempre ad accennare. Anche se da parte di alcuni continua ad essere falsamente ritenuta una tradizione bizantina (cf p. 16, nota 3), tale tradizione, che situa il luogo del palazzo del sommo sacerdote nel terreno della chiesa armena del Redentore, e quindi nell'immediata vicinanza del tradizionale Cenacolo (Fig. 3) e del «piano superiore» dove avvenne la Pentecoste, si sarebbe erroneamente formata soltanto nel Medio Evo.[5] Il palazzo di Caifa deve ricercarsi, secondo le relazioni di pellegrini del primo periodo bizantino,[6] nella zona della chiesa di San Pietro in Gallicantu,[7] cioè in una posizione più favorevole dal punto di vista climatico, ben collegata con l'area del Tempio ed abbastanza distante dal presunto centro della comunità primitiva (Fig. 1).

Accanto ad altri importanti risultati, gli scavi condotti da M. Broshi (cf p. 41, nota 105) nel comprensorio del cimitero armeno per quanto riguarda la parte occidentale della collina di Sion, e il lavoro di N. Avigad[8] nel quartiere ebraico per quanto riguarda la parte orientale, hanno portato ad una notevole scoperta. Tra la distruzione della città santa sotto Tito (70 d.C.) e l'inizio dell'intensa attività edilizia sotto Costantino nel secondo terzo del IV secolo si è notata una lacuna nell'insediamento sulla col-

[3] *Jerusalem,* London 1967, pp. 155-162.

[4] Cf C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², p. 405.

[5] Cf B. PIXNER, *Noch einmal das Prätorium*, in ZDPV 95 (1979), pp. 56-86 (72-74).

[6] D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum* [abbrev. Baldi], Jerusalem 1982³, pp. 562-564. I resti di un edificio bizantino più grande, ritrovati sul terreno armeno (cf M. BROSHI, *Excavations in the House of Caiaphas*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 57-60 [58ss.]), appartengono ad ampliamenti della grande basilica di Sion situata a sud.

[7] Cf E. POWER, *Église Saint-Pierre et Maison de Caïphe*, DBS II, Paris 1934, pp. 691-756; R. RIESNER, *Palast des Hohenpriesters*, GBL III, Wuppertal-Gießen 1990², pp. 1109ss.; B. PIXNER, *Wo lag das Haus des Kaiphas?*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 229-241.

[8] *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983, pp. 205-207.

lina occidentale. L'accampamento della *legio X Fretensis* si trovava nella zona della Cittadella e ad est dell'annesso quartiere armeno, all'interno delle mura odierne della città vecchia.[9] La colonia romano-pagana Aelia Capitolina, che l'imperatore Adriano fece costruire a partire dal 135 d.C. dopo la fallita insurrezione di Bar Kôkhebhâ, si trovava a nord dell'odierna King David Street, che attraversa da est ad ovest la valle difesa (stando a *Bell* V 144) dalle mura settentrionali (Fig. 13). Con questa scoperta archeologica sulla collina sud-occidentale concorda quanto afferma Eusebio, che all'inizio del IV secolo visitò il Monte Sion e vi vide coltivare i campi «uomini romani», che erano probabilmente i veterani della legione stanziata in Aelia Capitolina.[10] Questa situazione si rispecchia anche in altre antiche fonti bizantine.[11] Ne risultò che prima dei lavori dell'imperatrice Eudossia (442-460), che ripristinò a sud il percorso delle mura della Gerusalemme neotestamentaria,[12] il Monte Sion viene menzionato come un luogo distinto dalla città di Gerusalemme (Aelia).[13] Poté esserne testimone già Melitone di Sardi, che si recò in pellegrinaggio a Gerusalemme verso la metà del secondo secolo d.C. (cf più avanti, p. 102).

2. UNA LUNGA COSTRUZIONE DI EPOCA TARDO-ROMANA

a) Il carattere sinagogale

Per quanto riguarda la lacuna di epoca tardo-romana nell'insediamento sul Monte Sion, c'è però un'importante eccezione. Dopo un at-

[9] Cf H. GEVA, *The Camp of the Tenth Legion in Jerusalem*, in IEJ 34 (1984), pp. 691-756.

[10] *Dem Ev* VI 13.17 (Heikel, GCS 23,265): καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς τὴν πάλαι βοωμένην Σιὼν ζεύγεσι βοῶν ὑπὸ Ῥωμαίων ἀνδρῶν ἀρουμένην ὀφθαλμοῖς παρειλήφαμεν.

[11] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat* XVI 18 (PG 33, 944); CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commentarius in Michaeam Prophetam* 36 (*Mi* 3,10 [PG 71, 694]).

[12] Cf *Itinerarium Antonini Placentini* 25 (Geyer, CSEL 39, 176).

[13] EUSEBIO, *Dem Ev* I4 (Heikel, GCS 23,20): ἀπὸ Ἰηρουσαλὴμ καὶ τοῦ ταύτῃ προσπαρακειμένου Σιὼν ὄρους; OTTATO DI MILEVI, *De schismate Donatistarum* 3,2 (PL 11,994): *in illo monte Sion, quem in Syria Palaestina a muris Hierusalem parvus disterminat rivus.*

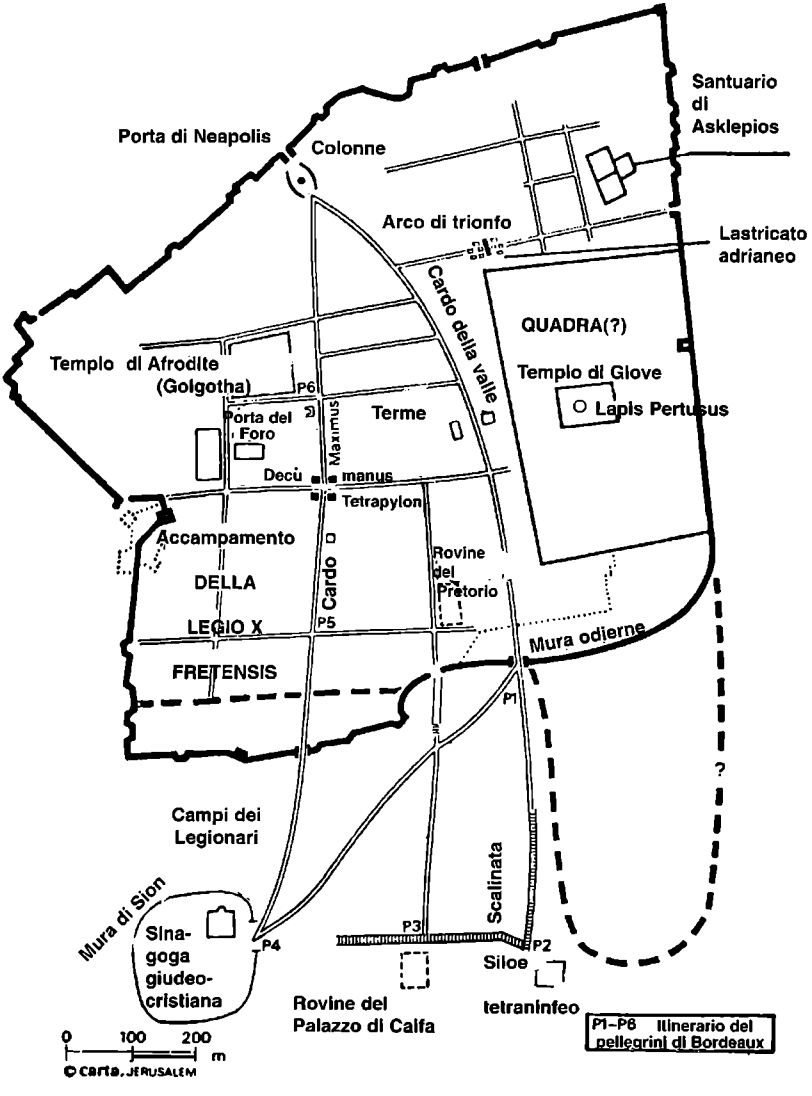


Fig. 13. *Planimetria di Aelia Capitolina*

tacco dell'artiglieria giordana, l'archeologo israeliano J. Pinkerfeld poté effettuare negli anni 1949-1951, durante i necessari lavori di restauro, alcuni sondaggi nella cosiddetta «Tomba di Davide» (*David's Tomb*).[14] Questa presunta tomba del re[15] si trova direttamente sotto il Cenacolo gotico (Fig. 14).

La ricerca ha portato a scoprire che gli strati di pietra più bassi delle mura meridionali, orientali e settentrionali sono collegabili con un pavimento in pietra di epoca tardo-romana.[16] Con una datazione dell'edificio in epoca pre-bizantina concorda anche il fatto che, per quanto riguarda le pietre di queste tre mura, si tratta della riutilizzazione di lastre (Fig. 15) provenienti da un edificio erodiano.[17] La lunga costruzione ras-

[14] *«David's Tomb». Notes on the History of the Building, Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin 3*, Jerusalem 1960, pp. 41-43.

[15] Soltanto dal secolo X (Baldi 495ss.), a causa di una falsa interpretazione di *At* 2,29, si cerca sull'odierno Monte Sion la tomba di Davide, che però doveva trovarsi sulla collina sud-orientale della città. Cf D. BALDI, *La tomba di David e il S. Cenacolo (Studi critico-storici)*, in StFr 10 (1938), pp. 193-233; O. LIMOR, *The Origins of a Tradition: King David's Tomb on Mount Zion*, in «Traditio», 44 (1988), pp. 453-462 (indipendentemente da Baldi); R. RIESNER, *More on King David's Tomb*, in BARev 9/6 (1983), pp. 20.80ss.; B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 322-326. Questa tarda leggenda ha d'altra parte contribuito alla conservazione dell'edificio del Cenacolo, perché la presunta tomba di Davide venne trasformata in epoca musulmana in una moschea. Oggi la falsa tradizione del luogo impedisce di effettuare scavi, poiché l'edificio, che è ora una sinagoga, si trova nelle mani dei chassidici sefarditi. Talvolta viene detto, forse per motivi prevalentemente turistici, che la questione circa l'autenticità rimane ancora aperta in quanto anche sulla collina occidentale potrebbe esserci stata, prima dell'esilio, una necropoli regale (M. ROGOFF, *Patchwork of Holiness*, in «Jerusalem Post» [edizione internazionale], 18.6.1988, p. 18).

[16] In contrasto con la relazione sugli scavi, pubblicata postuma, il suo editore M. AVI-YONAH, *Editor's Note, Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin 3*, Jerusalem 1960, p. 43, fa risalire la costruzione al tempo di Giuliano l'Apostata (361-363 d.C.). Ebbene, una lettera probabilmente autentica di CIRILLO DI GERUSALEMME (P. WAINWRIGHT, *The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyril of Jerusalem*, VigChr 40, 1986, pp. 286-293) menziona una sinagoga ebraica a Gerusalemme sotto l'imperatore Giuliano nell'anno 363 d.C. (S. P. BROCK, *A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple*, in BSOAS 40, 1977, pp. 267-286 [270.275]). Ma da nessuna parte Cirillo afferma che questa sinagoga avrebbe soppiantato un luogo cristiano, un silenzio che, nel contesto polemico della lettera, sarebbe sorprendente. Cf anche W. BAIER, *Coenaculum*, in H. HAAG, *Bibellexikon*, Einsiedeln 1982³ (1968²), pp. 299ss.

[17] Cf B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 301-305.

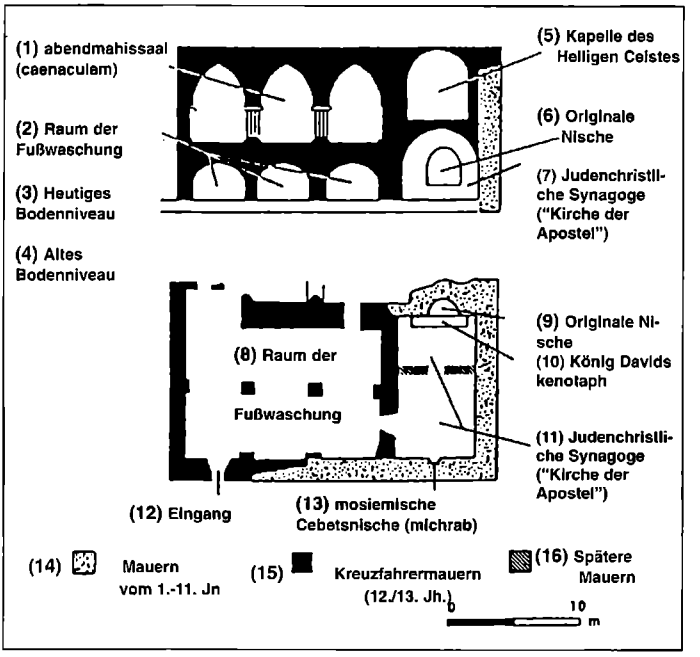


Fig. 14. *Sezione e proiezione orizzontale del Cenacolo*

(1) Cenacolo
(2) Luogo della lavanda dei piedi
(3) Livello odierno del pavimento
(4) Livello antico del pavimento
(5) Cappella dello Spirito Santo
(6) Nicchia originaria
(7) Sinagoga giudeo-cristiana (« chiesa degli Apostoli »)
(8) Luogo della lavanda dei piedi
(9) Nicchia originaria)
(10) Cenotafio di re Davide
(11) Sinagoga giudeo-cristiana (« chiesa degli Apostoli »)
(12) Entrata
(13) Nicchia della preghiera islamica (mihrab)
(14) Mura dei secoli I-XI
(15) Mura dei crociati (sec. XII/XIII)
(16) Mura di epoca successiva

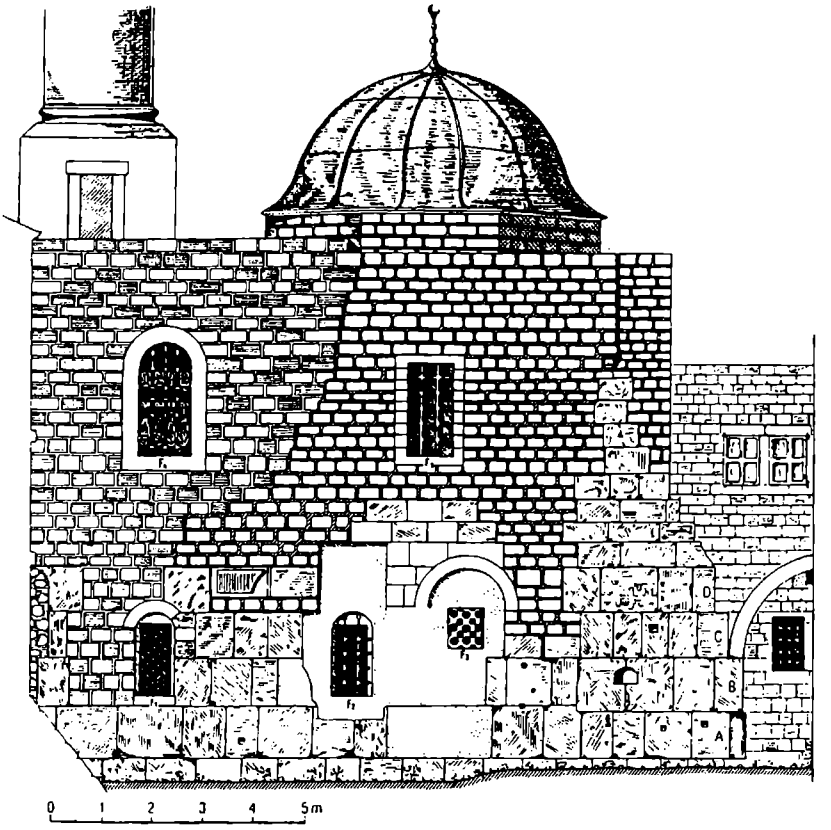


Fig. 15. *Muro orientale del Cenacolo*

somiglia per certi aspetti agli edifici sinagogali dei primi secoli.[18] Particolarmente degna di nota è una piccola abside,[19] ad appena 1,92 m. dal

[18] Cf B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, pp. 118-121; F. HÜTTENMEISTER – G. REEG, *Die antiken Synagogen in Israel I*, Wiesbaden 1977, pp. 196. 526; M. J. S. CHIAT, *Handbook of Synagogue Architecture*, Chico 1982, pp. 203ss.; S. C. MIMOUNI, *La synagogue «judéo-chrétienne» de Jérusalem au Mont Sion*, in POC 40 (1990), pp. 215-234 (226-231). Già J. Pinkerfeld pensò ad una sinagoga.

[19] M. AVI-YONAH, *Jerusalem in the Second Temple Period*, in EAEHL II, Jerusalem 1976, pp. 599-627 (625), ha avanzato l'ipotesi di tre absidi, come sono documentate in

livello del pavimento, davanti alla quale oggi si trova un cenotafio dei crociati, che gli ebrei ortodossi, ma anche certi pellegrini cristiani privi di senso critico, ritengono sia la tomba di Davide.

Questa abside ricorda certe nicchie per la Torah, come ne sono state trovate in sinagoghe dei secoli II/IV a Dura-Europos sull'Eufrate,[20] a Eshtemoa (Giudea meridionale) o a Naveh (Batanea).[21] Una specie di nicchia destinata ad accogliere le Sacre Scritture potrebbe essere ora documentata anche per il tempo prima del 70 d.C., grazie a scavi effettuati a Gamla, nella regione del Golan, e presso Shuafat, a nord di Gerusalemme.[22]

Eshtemoa. Ma questa, dato che non si sa come fosse il muro settentrionale, rimane una pura ipotesi.

[20] Cf C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura Europos VIII/1: The Synagogue*, New Haven 1956, pp. 14-16. Un'edicola (1,14 m. sul livello del pavimento) apparteneva già alla prima fase di costruzione della sinagoga, che si potrebbe datare ancora alla fine del II sec. d.C. Cf L. I. LEVINE, *The Synagogue of Dura Europos*, in *Id.*, *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981, pp. 172-177 (172ss.).

[21] J. WILKINSON, *Jerusalem As Jesus Knew It*, London 1978, pp. 168-179, ed E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, p. 188, attribuiscono l'abside della «Tomba di Davide» alla basilica bizantina di «Hagia Sion». Altrettanto fanno anche J. E. TAYLOR, *A Critical Investigation of Archaeological Material Assigned to Palestinian Jewish-Christians of the Roman And Byzantine Period*, Edinburgh 1989, pp. 298-310; *Id.*, *Christians And the Holy Places*, Oxford 1993, pp. 207-220. Il modo in cui le questioni vengono trattate dalla Taylor non è soddisfacente né sul piano archeologico né su quello storico. Essa dubita, per esempio, che una nicchia per la Torah potesse essere collocata ad una simile altezza dal pavimento (*ibidem*, 215). A tale difficoltà aveva già accennato J. PINKERFELD, in *Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin 3* (1960), p. 43, per quanto riguarda Eshtemoa (2,08 m.) e Naveh (2,20 m.). La Taylor non spiega perché accetta la pianta dell'Hagia Sion proposta da L. H. VINCENT, e non quella più recente di M. GISLER, *Sancta Sion und Dormitio Dominae*, in HIL 79 (1935), pp. 2-12, che risulta difficile per la sua opinione. Cf D. BAHAT, *Jerusalem – Selected Plans of Historical Sites And Monumental Buildings*, Jerusalem 1980, pp. 29-35. Inoltre, la Taylor tralascia senza alcuna discussione l' omelia pronunciata da Giovanni II di Gerusalemme nel 394, così importante per la storia della costruzione di Hagia Sion (cf più avanti, pp. 109-110). Analoghe riflessioni valgono nei confronti di J.T. SANDERS, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants*, London 1993, pp. 67-70. Per maggiori dettagli critici cf R. RIESNER, *Abendmahlstradition und Kirchbauten auf dem Sion* (in corso di pubblicazione).

[22] Cf Z. MAOZ, *The Synagogue of Gamla And the Typology of Second-Temple Synagogues*, in L. I. LEVINE, *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981, pp. 35-41 (38); A. RABINOVICH, *Oldest Jewish Prayer Room Discovered on Shuafat Ridge*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 17.8.1991, p. 7.

b) L'utilizzazione cristiana

Non è vero che la nicchia dell'edificio sul Monte Sion sia orientata in direzione del Tempio, come si continua a ripetere,[23] ma la sua linea d'allineamento taglia la roccia del Golgota situata a nord. Forse si può collegare questo orientamento con una notizia finora incomprensibile del vescovo Eucherio di Lione (dopo 444 d.C.).[24] Come luogo in cui avvenne la Pentecoste egli indica sul Monte Sion una chiesa, « che secondo la tradizione venne qui costruita dagli apostoli per venerazione del luogo della risurrezione del Signore (*quae illic fertur ab apostolis fundata pro loci resurrectionis dominicae reverentia*) ».[25] Ovviamente, Eucherio non considerava il cosiddetto « piano superiore », dove avvenne la Pentecoste, come luogo della risurrezione del Signore, poiché subito dopo indica come tale la basilica costantiniana della Risurrezione (*Anastasis in loco est resurrectionis*).[26] Anche l'orientamento della « Tomba di Davide » in direzione del Golgota accenna ad un edificio cristiano. Questa interpretazione risulta appoggiata da alcuni graffiti, che furono scoperti da Pinkerfeld[27] nell'intonaco originario del vecchio muro e successivamente pubblicati e interpretati da E. Testa.[28]

Secondo Testa i graffiti utilizzano il linguaggio giudeo-cristiano (Fig. 16). L'iscrizione più lunga,

> « O Gesù, Signore del Re, possa anch'io vivere! »
> (IOY IH[-ΣOYΣ]
> ZH[ΣO] KI[PI]E AYTOKPATOPOΣ),

allude probabilmente al salmo messianico di Davide (110,1 (LXX 109,1: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου). Sulla collina sud-occidentale di

[23] Così, per esempio, J. W. HIRSCHBERG, *The Remains of an Ancient Synagogue on Mount Zion*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1976, pp. 116ss.; S. MANN, *Mount Zion,* in CNfl 25 (1976), pp. 190-198 (198).

[24] Cf B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 298ss., 312ss. La notizia risulta prudentemente accettata da A. STROBEL, *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 2 (1990), p. 119.

[25] *Ad Faustum*, 4, 6 (Baldi 479ss.).

[26] *Ibidem.*

[27] Per la storia del ritrovamento cf B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, p. 121.

[28] *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jerusalem 1962, p. 492.

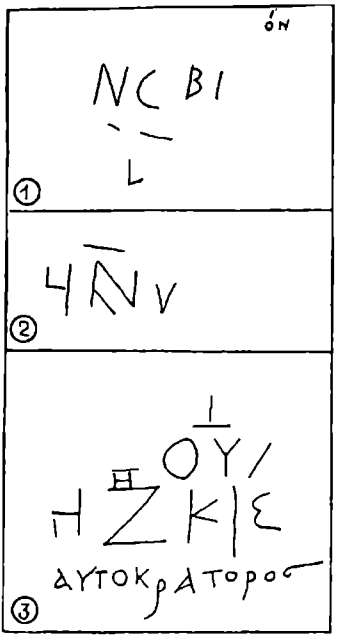


Fig. 16. *Graffiti provenienti dalla «Tomba di Davide»*

Gerusalemme c'era quindi chiaramente, in epoca tardo-romana, una sinagoga giudeo-cristiana, di cui le fonti letterarie continuano ad illustrare la storia e l'importanza.[29]

[29] Cf anche C. MOMMERT, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem Zion*, in ZDPV 21 (1898), pp. 149-183; T. ZAHN, *Die* Dormitio Sanctae Virginis *und das Haus des Johannes Markus*, in NKZ 10 (1899), pp. 377-429 (anche separatamente, Leipzig 1899); H. LECLERQ, *Cénacle*, in DACL II/2, Paris 1910, coll. 3032-3037; F.M. ABEL, *La Sainte Sion*, in L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *Jerusalem II: Jérusalem Nouvelle II*, Paris 1922, pp. 441-472; E. POWER, *Cénacle*, in DBS I, Paris 1928, coll. 1064-1084; N. ADLER, *Das erste christliche Pfingfest*, Paderborn 1938, pp. 126-132.; J. T. MILIK, in MUSJ 37 (1961), pp. 142-145; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², pp. 378-387; B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, pp. 116-118; F. MANNS, *Le prime generazioni cristiane della Palestina alla luce degli scavi archeologici e delle fonti letterarie*, in *La Terra Santa*, Roma 1983, pp. 70-84 (78-83); É. PUECH, *La synaogogue judéo-chrétienne du Mont Sion*, in MBib 57 (1989), pp. 18-19; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart-Leipzig 1990¹¹, pp. 412-418; S. C. MIMOUNI, *La synagogue «judéo-chrétienne» de Jérusalem au Mont Sion*, in

3. IL PRIMO CENTRO DELLA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA

a) L'epoca neotestamentaria

Già per Luca quel «piano superiore» (ὑπερῷον), in cui la comunità dopo l'Ascensione di Gesù continuava ad abitare (οὗ ἦσαν καταμένοντες[30] [*At* 1,13]) e dove sempre secondo Luca ebbe luogo anche il miracolo della Pentecoste (*At* 2,1ss),[31] deve aver avuto una certa capienza. Sembra che questo edificio rappresenti il prototipo dei luoghi utilizzati dallla Chiesa primitiva per il servizio divino. L'espressione ὑπερῷον ricorre nel Nuovo Testamento esclusivamente negli *Atti degli Apostoli*, e precisamente in contesti che indicano uno spazio destinato al culto. Secondo *At* 9,37.39, Tabita, che apparteneva ad una comunità di vedove a Giaffa,[32] quando morì venne posta in una simile stanza al «piano superiore». Anche in *At* 20,7ss. viene menzionata una celebrazione serale della comunità primitiva in una stanza al «piano superiore» nella Troade, in Asia Minore. Il racconto in prima persona annota espressamente che in questa stanza «c'era un buon numero di lampade» (*At* 20,8). Ed anche nella «casa di Pietro» a Cafarnao, che già durante la seconda metà del I sec. d.C. fu trasformata in una *domus-ecclesia*,[33] sono stati trovati in quantità straordinaria frammenti di lampade ad olio,[34] che probabilmente avevano, oltre al loro scopo pratico, anche un'importanza liturgica.

POC 40 (1990), pp. 215-234; B. PIXNER, *Die apostolische Synagoge auf dem Zion*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 287-326; J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament*, Princeton 1992², pp. 236-242; R. RIESNER, *Der christliche Zion: vor oder nachkonstantinisch*, in FS [scritti in onore di] E. TESTA, Jerusalem 1993, pp. 85-90; A. STORME, *Jérusalem: Le Cénacle*, in TSF 2/1993, pp. 94-107.

[30] La costruzione perifrastica «descrive il soggiorno permanente» (G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg 1980, p. 205, nota 62).

[31] R. PESCH, *Die Apostelgeschichte I*, Zürich – Neukirchen/Vluyn 1986, pp. 102ss., commenta *At* 2,1-4: «Si deve supporre che "tutti" (cf 4a) "insieme nello stesso luogo" (cf 2,1 con riferimento a 1.15) si trovano non soltanto i dodici apostoli (cf 1.6; 2,14ss.), ma anche le centoventi persone menzionate in 1.15, e nella stessa "casa" di cui in 1,13 si menziona il "piano superiore"». Cf anche B. PRETE, *Il sommario di Atti 1,13-14 e suo apporto per la conoscenza della Chiesa delle origini*, in SacrDoctr 18 (1973), pp. 66-124.

[32] Cf R. RIESNER, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament*, Gießen 1984², pp. 24ss. Si veda anche FILONE, *Hypothetica* (Eusebius, *Praep. Ev.* VIII 11.12).

[33] Cf S. LOFFREDA, *Recovering Capharnaum*, Jerusalem 1983, pp. 58-63.

[34] Cf V. CORBO, *The House of Saint Peter at Capernaum*, Jerusalem 1972², p. 44.

I «piani superiori» avevano già nell'Antico Testamento una certa importanza religiosa (*2 Re* 4,10ss. [עֲלִיָּה]; *Dn* 6,11 [עִלִּיָּה]; LXX ὑπερῷον), e forse per questo vennero preferiti più tardi dagli scribi come luoghi di preghiera e di riunione.[35] Anche alle sinagoghe appartenevano talvolta dei piani superiori (ὑπερῷα), come mostra l'iscrizione di una sinagoga del III sec. a Stobi (Dalmazia) (CIJ I 694 [Z. 30ss.]). Un targum [antica versione aramaica, *n.d.t.*] di Qumran del libro di Tobia (4QTob), che in questo passo concorda con la tradizione testuale del Codice Sinaitico (ὑπερῷον), rende chiaramente anche uno spazio ritenuto come luogo abituale di preghiera (cf *Tb* 3,11) con l'espressione (*Tb* 3,10) עליה.[36] K. Lake e H. J. Cadbury hanno espressamente pensato, per quanto riguarda il «piano superiore» di *At* 1,13, ad una specie di sinagoga, tanto da rendere il successivo versetto 1,14 (οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ) con «*Questi frequentavano tutti insieme il luogo di preghiera*».[37] Luca sembra menzionare almeno la preghiera (προσευχή) nella sinagoga della diaspora a Filippi (*At* 16,13.16), dove però rimane incerto se si tratti di un edificio o di un luogo di preghiera all'aperto.[38] Per quanto riguarda il «piano superiore» a Gerusalemme, si tratta in ogni caso, secondo la rappresentazione che ce ne offre l'*auctor ad Theophilum*, di uno spazio straordinariamente grande, che poteva contenere più di cento persone (*At* 1,15). Ma non ne segue in alcun modo che si debba pensare ad un portico nel Tempio.[39] Qui Luca fornisce espressamente, con il «portico di Salomone» (στοὰ τοῦ Σαλομῶντος), un'altra indicazione di luogo (*At* 3,11; 5,12; cf *Gv* 10,23; *Bell* V 185).[40]

In *At* 12,12-14, l'*auctor ad Theophilum* introduce volutamente per i

[35] Cf H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1992, pp. 594 ss.

[36] K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, p. 299.

[37] *The Beginnings of Christianity IV: The Acts of the Apostles*, London 1933, p. 10.

[38] Cf F. G. HÜTTENMEISTER, «*Synagoge*» *und* «*Proseuche*» *bei Josephus und in anderen antiken Quellen*, in FS [scritti in onore di] H. Schreckenberg, Göttingen 1993, pp. 163-181 (168ss.)

[39] Così B. B. THURSTON, τὸ ὑπερῷον *in Acts i, 13*, in ET 80 (1968), pp. 21ss., con rinvio a *1 Cr* 28,11.20 LXX. Ma il motivo della grandezza dello spazio necessario non risulta decisivo. Cf R. PESCH, *Die Apostelgeschichte I*, Zürich – Neukirchen/Vluyn 1986, p. 81, nota 20. Probabilmente di un «piano superiore» (עליתא) nel Tempio parla il progetto per il futuro in 11QNJ 10,1ss. Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Last Surviving Columns of 11QNJ*, in FS [scritti in onore di] A. S. VAN DER WOUDE, Leiden 1992, pp. 178-192 (183ss.).

[40] Cf R. RIESNER, *Halle Salomos*, in GBL II, Wuppertal – Gießen 1990², p. 510.

suoi lettori un ulteriore luogo di riunione della comunità primitiva di Gerusalemme.[41] Ciò lo dimostra non soltanto una descrizione relativamente precisa dell'esterno, una casa con proprio vestibolo (πυλών [*At* 12,13]), ma anche l'espressa menzione della proprietaria, Maria, madre di Giovanni, detto Marco (*At* 12,12). Altri membri della comunità di Gerusalemme, sotto la guida del fratello del Signore Giacomo (*At* 12,17), erano soliti riunirsi in un altro luogo, che, per l'andamento del racconto finora seguito, non poteva essere se non il «piano superiore» in cui Luca aveva espressamente constatato la presenza dei parenti del Signore (*At* 1,13ss.). Soltanto una più tarda tradizione (c. 530 d.C.) identifica il «piano superiore» con la casa di Giovanni Marco.[42] Luca distingue volutamente una casa dall'altra, e in tal modo, nella sua consueta maniera di rappresentare spesso solo allusivamente[43] i conflitti in seno alla comunità primitiva, riesce a fornire un'importante constatazione: già prima della morte di Erode Agrippa I (44 d.C.) il fratello del Signore Giacomo era diventato il capo della parte rigidamente giudeocristiana della comunità (Ἑβραῖοι [cf *At* 6,1]), che parlava prevalentemente l'aramaico. Giovanni viene caratterizzato con il suo soprannome Marco come uno che parla la lingua greca (Ἑλληνιστής), e la sua famiglia, per il legame con Pietro, viene rappresentata come disponibile alla missione tra i pagani (cf *At* 13,5.13; 15,37).[44] Le indicazioni di Luca

[41] Cf F. F. BRUCE, *Men And Movements in the Primitive Church*, Exeter 1979, p. 88.

[42] TEODOSIO, *De situ terrae sanctae* 7 (GEYER, CSEL 39, 141; BALDI 483). Contro l'accettazione di questa tradizione (probabilmente anche per motivi confessionali) da parte di T. ZAHN, *Die* Dormitio Sanctae Virginis *und das Haus des Johannes Markus*, in NKZ 10 (1899), pp. 377-429 (406-409), tradizione seguita anche da W. RORDORF, in ZNW 55 (1964), p. 113, cf M. J. LAGRANGE, *La Dormition de la Sainte Vierge et la Maison de Jean Marc*, in RB 8 (1899), pp. 589-600; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², p. 382. Indipendentemente da Zahn, anche F. C. BURKITT, *The Last Supper And the Paschal Meal*, in JTS 17 (1916), pp. 291-297 (296), identificò il Cenacolo ed il primo centro della comunità primitiva con la casa di Maria, madre di Giovanni Marco, e ne considerò lo zio Barnaba come il vero e proprio padrone di casa. Ma giustamente la studiosa M. D. GIBSON, *The House in Which the Last Supper Was Held*, in JTS 17 (1916), p. 398, obiettò che *At* 12,12 menziona il nome di una proprietaria, mentre in *Mc* 14,14 si presuppone per il Cenacolo un padrone di casa (οἰκοδεσπότης).

[43] Cf anche F. F. BRUCE, *Men And Movements in the Primitive Church*, Exeter 1979, p. 28.

[44] Per il greco-palestiese Giovanni Marco come autore del secondo Vangelo cf M. HENGEL, *Probleme des Markusevangeliums*, in P. STUHLMACHER, *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, pp. 221-265 (242-257); *Id.*, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, in H. CANCIK, *Markus-Philologie*, Tübingen 1984, pp. 1-45.

hanno quindi un peso importante, perché è evidente che egli conosceva Gerusalemme personalmente.[45] Stando al suo racconto in prima persona in *At* 21,15-18, egli visitò almeno una volta (57 d.C.) la città santa e gli capitò d'incontrarsi, in mezzo ai rigidi giudeo-cristiani, con Giacomo.[46] L'uso dell'articolo determinativo per «il piano superiore» a Gerusalemme in *At* 1,13 (τὸ ὑπερῷον) indica che Luca ne conosceva perfettamente la situazione come sicura tradizione locale.[47] Come mostra la *Lettera di Giacomo* (*Gc* 2,2ss), redatta probabilmente prima del 62 d.C. nell'ambiente del fratello del Signore,[48] i giudeo-cristiani possedevano già nei primi tempi delle proprie sinagoghe.[49]

[45] Cf M. HENGEL, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, in ZDPV 99 (1983), pp. 147-183.

[46] Contro l'opinione ampiamente diffusa, secondo la quale il racconto in prima persona degli Atti degli Apostoli costituirebbe una finzione letteraria molto comune in quei tempi, cf quanto afferma ora in maniera persuasiva C. J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, Tübingen 1991, pp. 83-197.

[47] F. MUSSNER, *Apostelgeschichte*, Regensburg 1988², p. 18: «sorprende in ogni caso l'articolo davanti a "piano superiore", perché sembra esserci una tradizione locale sul luogo in cui in quel tempo soggiornavano gli apostoli».

[48] Cf F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Freiburg 1975, pp. 1-8, 237-240; P. STUHLMACHER, in *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979, pp. 30ss.; P. H. DAVIDS, *The Epistle of James*, Exeter 1982, pp. 2-22; J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha And the New Testament*, Cambridge 1985, p. 86; J. B. ADAMSON, *James – the Man And His Message*, Gran Rapids 1988, pp. 3-52. Questa monografia, che è la più recente, data la lettera prima del Concilio degli Apostoli, nella prima metà del degli anni Quaranta (*ibidem*, p. 34), come aveva già proposto G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*, in ZNW 41 (1942), pp. 71-105. Cf ora anche G. M. STULAC, *James*, Downers Grove 1993, pp. 12-17. Per la questione della lingua greca nella redazione della lettera, si rinvia, oltre che al molto materiale già proposto sulle lingue della Palestina in epoca neotestamentaria (raccolto in maniera notevole in M. HENGEL, *The «Hellenization» of Judaea in the First Century*, London – Philadelphia 1989, pp. 7-17), anche alla seguente interessante ipotesi. Secondo A. VAN DER KOOIJ, *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches*, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1981, pp. 94-97, il manoscritto 1QJes[a], ancora da interpretare, venne redatto dal «Maestro di Giustizia». Per quanto riguarda l'indebolimento delle laringali, van der Kooij aderisce alla tesi di E. Y. KUTSCHER, che ha ipotizzato un influsso della lingua greca. Kutscher ha ipotizzato come scrittore del Rotolo un appartenente a *«circoli colti o, in ogni caso, urbani» – «probabilmente, in particolare, a Gerusalemme ad all'area circostante»* (*The Language And Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, Leiden 1974, pp. 60.511).

[49] Cf L. ROST, *Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes (Jak. 2,2f.)*, in PJB 24 (1933), pp. 53-66; W. SCHRAGE, συναγωγή, in ThWNT VII, Stuttgart 1964, pp. 798-850 (836); P. MASER, *Synagoge And Ekklesia*, in FS [scritti in

b) Tra il 66 e il 135 d.C.

Secondo una notizia degna di fede,[50] trasmessa da Eusebio (*HE* III 5.3) ed Epifanio,[51] la comunità giudeo-cristiana abbandonò Gerusalemme in coincidenza con lo scoppio della guerra giudaica (66-70 d.C.), per trovare rifugio a Pella nella Decapoli.[52] Ma l'assenza dei giudeo-cristiani da Gerusalemme sembra non essere durata più di sei/sette anni. Eutichio, patriarca d'Alessandria nella prima metà del X secolo, informa sulla base di fonti più antiche,[53] che i resti della comunità primitiva, sot-

onore di] H. SCHRECKENBERG, Göttingen 1993, pp. 270-292 (277-281). Su sinagoghe giudaiche e giudeo-cristiane nella città santa prima del 70 d.C., cf R. RIESNER, *Synagogues in Jerusalem*, in R. J. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 179-211. Sorprende che il notevole studio di L. M. WHITE sulle prime domus-ecclesiae cristiane (*Building God's House in the Roman World*, Baltimore – London 1990) non tratti né questo passo di Giacomo né i reperti archeologici di Cafarnao.

[50] Cf S. SOWERS, *The Circumstances And Recollection of the Pella Flight*, in ThZ 26 (1970), pp. 305-320; B. C. GRAY, *The Movements of the Jerusalem Church During the First Jewish War*, in JEH 24 (1973), pp. 1-7; J. J. GUNTHER, *The Fate of the Jerusalem Church*, in ThZ 29 (1973), pp. 81-94; M. SIMON, *La migration à Pella*, in *Id.*, *Le christianisme antique en son contexte religieux*, Tübingen 1981, pp. 477-494; R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalem – Leiden 1988, pp. 122-127. Contro la recente oppugnazione della tradizione di Pella da parte di G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen 1983, pp. 265-286, cf C. KOESTER, *The Origin And Significance of the Flight to Pella Tradition*, in CBQ 51 (1989), pp. 90-106.

[51] *De mensuris et ponderibus* (PG 43,261); *Pan* 29,7,8; 30,2,7 (Holl, GCS 25/1, 330.335).

[52] Un interessante confronto viene condotto da A. FINKEL, *The Departures of the Essenes, Christians And R. Yohanan ben Zakkai from Jerusalem*, in FS [studi in onore di] R. MAYER, Gerlingen 1986, pp. 29-40.

[53] B. PIXNER, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirke*, Gießen 1994², p. 304, ritiene come probabile fonte lo storiografo giudeo-cristiano Egesippo (c. 180 d.C.), che a sua volta disponeva chiaramente d'informazioni provenienti dalla cerchia dei parenti del Signore. Cf B. GUSTAFSSON, *Hegesippus' Sources And His Reliability*, in TU 78, Berlin/Ost 1961, pp. 227-232. A mio avviso, la trattazione conservativo-critica di Egesippo da parte di T. ZAHN, *Brüder und Vettern Jesu*, in *Id.*, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* VI, Leipzig 1900, pp. 225-364 (228-305), deve ritenersi ancora preferibile a una valutazione storico-scettica come quella di W. PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen 1987, pp. 103-107. Secondo S. C. MIMOUNI, in POC 40 (1990), pp. 223ss., ha importanza come fonte soprattutto Eusebio, dove però manca la rilevante indicazione «nel quarto anno di Vespasiano».

to la guida di Simeone Bar-Kleopha, nel quarto anno di Vespasiano (72/73 d.C.) tornarono dalla regione ad est del Giordano a Gerusalemme, e qui costruirono una chiesa.[54] Questa tradizione s'inserisce bene nelle circostanze politiche del tempo, poiché nello stesso anno era caduta Masada, l'ultimo baluardo di resistenza degli zeloti (*Bell* VII 219.401.407-409),[55] e la conseguente pacificazione fa ritenere plausibile il ritorno.

Le indicazioni del patriarca alessandrino trovano appoggio in una notizia del vescovo Epifanio di Salamina (315-403). Egli disponeva d'interessanti informazioni di provenienza giudeo-cristiana, delle quali era debitore a fonti più antiche, tra le quali anche Egesippo.[56] Epifanio riferisce sulla visita dell'imperatore Adriano a Gerusalemme nel 130 d.C., durante il suo secondo viaggio di ricognizione in Oriente:[57]

> Egli trovò l'intera città distrutta ed anche il tempio del Signore abbattuto, ad eccezione di alcuni piccoli alloggi e di una piccola chiesa di Dio (ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία μικρά), che era sul luogo dove i discepoli, tornati dopo l'Ascensione del loro Salvatore dal Monte degli

[54] BREYDY, CSCO 472,47: «Quando i cristiani [=Nasara], che allora erano fuggiti davanti ai giudei nelle regioni vicine e lontane, udirono che Tito aveva distrutto la città santa ed ucciso i giudei, tornarono alle rovine della città santa e vi si stabilirono. Essi costruirono una chiesa e si scelsero un secondo (= nuovo) vescovo di nome Simeone, figlio di Cleopa. Questo (Cleopa) era il fratello di Giuseppe, che aveva allevato nostro Signore, Cristo. Ciò accadde nel quarto anno di Vespasiano. (Simeone) rimase 26 anni e poi venne ucciso». Per il testo arabo cf BREYDY, CSCO 241,55ss.

[55] Cf E. M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden 1981², pp. 338ss., note 27 e 32, e 546ss.

[56] Sulla conoscenza di Egesippo cf T. ZAHN, in *Forschungen zur Geschichte des Kanons VI*, Leipzig 1900, pp. 258-270. La conoscenza che Epifanio aveva del giudeo-cristianesimo poteva essere maggiore di quanto generalmente si ritiene. Cf G. A. KOCH, *A Critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites*, Pennsylvania 1976; M. BLACK, *The Scrolls And Christian Origins*, Chico 1983², pp. 56-74; R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalem – Leiden 1988, pp. 29-47. Particolare attenzione merita anche, alla luce dei ritrovamenti di Qumran, il legame che Epifanio stabilisce tra esseni e samaritani. Cf J. BOWMAN, *Samaritanische Probleme*, Stuttgart 1967, pp. 77-96; J. FOSSUM, *Jewish Christian Christology And Jewish Mysticism*, in VigChr 37 (1983), pp. 260-287 (269-272).

[57] Per la data cf E.M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden 1981², pp. 431ss. Epifanio indica a dire il vero una data errata (117 d.C.), ma collega correttamente il soggiorno con il secondo viaggio attraverso le province (*ibidem*, 432, nota 16).

Olivi, erano saliti sul piano superiore (ὑπερῷον) (*At* 1,13ss.). Qui infatti era costruita sulla parte di Sion (Σιών) che rimaneva della distruzione, e proprio su questo Sion c'erano anche alcuni alloggi e sette sinagoghe, che rimanevano soltanto sul Sion come capanne. Di queste ne è rimasta una fino al tempo del vescovo Maximonas e dell'imperatore Costantino, come una capanna in una vigna, come sta scritto [*Is* 1,8].[58]

Una tradizione parallela in Alessandro di Cipro, della prima metà del VI secolo,[59] deriva anch'essa, forse indipendentemente da Epifanio, da una fonte più antica.[60]

La continuità della tradizione del luogo tra la distruzione di Gerusalemme da parte di Tito ed il ritorno dei giudeo-cristiani poté già costituire la preoccupazione dello stesso capo Simeone Bar-Kleopha. Anch'egli, come il fratello del Signore Giacomo, che guidò la comunità primitiva fino al suo martirio avvenuto nel 62 d.C., di cui c'informa anche Giuseppe Flavio (*Ant* XX 199-203), proveniva dalla famiglia di Gesù (*HE* III 11; 22; 32; IV 4; 22). Probabilmente Simeone va identificato con il compagno, non nominato, di Cleopa nell'ultimo capitolo del Vangelo di Luca (*Lc* 24,13.18; cf *Gv* 19,25).[61] Per il periodo tra il ritorno da Pella e lo scoppio della rivolta di Bar Kôkhebhâ (132-135 d.C.)[62] Eusebio parla di una «comunità giudeo-cristiana molto grande» (*Dem Ev* III 5) a Gerusalemme.[63] A. Schlat-

[58] *De mensuris et ponderibus* 14 (PG 43, 260): Και εὗρε τήν πόλιν πᾶσαν ἠδαφισμένην, καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ θεῦ καταπεπατημένον, παρεκτὸς ὀλίγων οἰκημάτων καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας μικρᾶς οὖσης, ἔνθα ὑποσρέψαντες οἱ μαθηταί, ὅτε ὁ Σωτὴρ ἀνελήφθη ἀπὸ τοῦ Ἐλαιῶνος, ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῷον. Ἐκεῖ γὰρ ᾠκοδόμητο, τουτέστιν ἐν τῷ μέρει Σιών, ἥτς ἀπὸ τῆς ἐρημώσεως παρελείφθη, καὶ μέρη οἰκήσεως περὶ αὐτην τὴν Σιών, καὶ ἑπτὰ συναγωγαὶ αἵ ἐν τῇ Σιών μόναι ἑστήκεσαν, ὡς καλύβδαι, ἐξ ὧν μία περιελείφθη ἕως χρόνου Μαξιμωνᾶ καὶ Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως, ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι, κατὰ τὸ γεγραμμένον.

[59] *De inventione sanctae Crucis* (PG 87,4041.4044).

[60] Cf S. C. MIMOUNI, in POC 40 (1990), pp. 222-224.

[61] Cf T. ZAHN, *Das Evangelium nach Lucas*, Leipzig 1920$^{3/4}$, pp. 710-713; R. RIESNER, *Kleopas*, in GBL II, Wuppertal – Gießen 1990^{2}, p. 794.

[62] Per la cronologia cf P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand*, Tübingen 1981, pp. 10-28.

[63] καὶ ἡ ἱστορία δε κατέχει ὡς καὶ μεγίστη τις ἦν ἐκκλεσία Χριστοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀπὸ Ἰουδαίων συγκροτουμένη μέχρι τῶν χρόνων τῆς κατ' Ἀδριανὸν πολιορκίας (HEIKEL, GCS 23,131; KLIJN-REININK 138ss.).

ter[64] ha potuto fornire, in una ricerca ancora oggi degna di nota, un valido contributo che getta molta luce sulla storia di Gerusalemme di questo periodo.[65] Gerusalemme ebbe in questo tempo una successione di almeno quattro «vescovi» giudeo-cristiani: Giacomo, Simeone Bar-Kleopha, Giusto e Giuda Ciriaco (*HE* IV 4). Ad eccezione di Giusto, sappiamo non solo di Giacomo e Simeone, ma anche di Giuda (cf più avanti, nel paragrafo d, pp. 103-106), che essi erano considerati appartenenti alla famiglia di Gesù. A. von Harnack ha avanzato l'ipotesi che soltanto i parenti del Signore potevano fornire i vescovi giudeo-cristiani di Gerusalemme.[66]

c) La tradizione locale dei pagani convertiti al cristianesimo

Sorge naturalmente la questione se la rivolta di Bar Kôkhebhâ e il conseguente formarsi della colonia romana pagana di Aelia Capitolina non abbiano provocato a Gerusalemme un'interruzione della tradizione locale cristiana. Come informa Eusebio, in Aelia Capitolina ci fu già subito dopo la rivolta un vescovo convertito dal paganesimo, di nome Marco (*HE* IV 6; V 12). Contro osservazioni di suono diverso (*HE* IV 5,2; V 12), Eusebio accenna in un passo della sua opera[67] al fatto che già prima del 132 d.C. vivevano a Gerusalemme anche pagani convertiti al cristianesimo.[68] Ma gli appartenenti alla Chiesa formata dai convertiti

[64] *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130* (BFChTh II/3), Gütersloh 1898 (ristampa pressoché immutata in *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand.* Kleinere Schriften 3 (a cura di J. Jeremias), Stuttgart 1966, pp. 99-172.

[65] Cf R. RIESNER, *Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenchristen Jerusalems*, in K. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters,* Gießen 1988, pp. 34-70.

[66] *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II/1*, Leipzig 1897, pp. 220, nota 2.

[67] *Theophania* IV 24 (Gressmann, GCS 11/2, 202): «Infatti, molte schiere di giudei si sono lasciate persuadere che egli è il Cristo di Dio, annunciato dai profeti, e si sono unite con coloro che da pagani sono divenuti credenti, fino a formare un'unica Chiesa sotto la mano di un unico Pastore, cioè il Logos di Dio. Infatti a Gerusalemme, separandosi dai giudei, sono derivati dalla Chiesa locale quindici vescovi a partire da Giacomo, e ci sono state moltitudini di giudei ed inoltre di pagani che qui si sono uniti insieme fino all'assedio nei giorni d'Adriano» (traduz. dal siriaco).

[68] Cf anche W. TELFER, *Cyril of Jerusalem And Nemesius of Emesa*, Philadelphia 1955, p. 59; R. L. WILKEN, *Eusebius And the Christian Holy Land*, in H. W. ATTRIDGE – G. HATA, *Eusebius, Christianity And Judaism*, Leiden 1992, pp. 736-760 (738).

dal paganesimo avevano interesse soprattutto per le tradizioni locali. Così, Alessandro, un amico di Origene e più tardi vescovo in Cappadocia, si recò in Palestina, attorno al 212 d.C., «per amore della preghiera e per ricercarvi i luoghi» (εὐχῆς καὶ τῶν τόπων ἱστορίας ἕνεκεν) (*HE* VI 11,2). Già Melitone di Sardi, attorno al 160 d.C., aveva visitato per motivi analoghi la Terra Santa (*HE* IV 26,13ss.). Melitone e Alessandro non furono gli unici pellegrini cristiani convertiti dal paganesimo che visitarono la Palestina in epoca pre-costantiniana, e certamente neppure i primi.[69] Come mostra un passo della famosa omelia di Pasqua di Melitone,[70] gli venne indicato a Gerusalemme il punto del Golgota in mezzo alla città d'allora,[71] e il vescovo dell'Asia Minore accenna chiaramente anche a una visita al Monte Sion (cf più avanti, p. 138). J. Murphy-O'Connor sottolinea a giusta ragione che soltanto la comunità dei cristiani convertiti dal paganesimo poté garantire a Gerusalemme una continuità della tradizione locale per quanto riguarda il primo centro della comunità primitiva.[72]

d) **Giudeo-cristiani in Aelia Capitolina?**

Nella sua esposizione del *Salmo* 59,15, Eusebio sembra presupporre che il divieto di Adriano (*HE* IV 6,3), che proibiva sotto pena di morte ai giudei di entrare in Gerusalemme, se non per il lutto nel giorno della distruzione del Tempio (il giorno 9 del mese di Av), rimase ininterrottamente in vigore fino a Costantino.[73] Ma il linguaggio dello scrittore ecclesiastico potrebbe avere, qui, un' accentuazione teologica più forte della rilevazione storica. Oggi si tende piuttosto ad ipotizzare che il divieto fosse applicato in maniera più blanda già sotto Antonino Pio

[69] Cf H. WINDISCH, *Die ältesten christlichen Palästinapilger*, in ZDPV 48 (1925), pp. 145-158; E. BURGER, *Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina*, in PJB 27 (1931), pp. 84-111; P. MARAVAL, *Lieux saints et pélerinages d'Orient*, Paris 1985, pp. 25-27; J. WILKINSON, *Jerusalem* IV, in TRE XVI, Göttingen 1987, pp. 617-624 (618ss.).

[70] § 98 (Lohse, *Textus Minores* 24,33; Perler, SC 123,114).

[71] Cf A. E. HARVEY, *Melito And Jerusalem*, in JTS 16 (1966), pp. 401-404.

[72] *The Cenacle And Community. The Topographical Background of Acts 2:44-45*, in R. J. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 303-322.

[73] *In Ps 58* [LXX] (PG 23,541).

(138-161 d.C.), con la possibilità di più frequenti pellegrinaggi.[74] Deve esserci stata nuovamente una comunità ebraica in Aelia Capitolina al più tardi dall'epoca dei Severi (dal 193 d.C.), come mostrano indicazioni talmudiche valutate da S. Safrai.[75] G. Barkay tiene conto, per stabilire l'epoca di Aelia Capitolina, della possibilità di sepolture giudaiche e giudeo-cristiane a Ketef Hinnom, proprio di fronte al Monte Sion sull'altro lato della «valle dell'Hinnom» (o Geenna).[76] B. Lifshitz ipotizza per questo tempo anche un gruppo giudeo-cristiano.[77] In effetti, i conflitti sulla celebrazione della Pasqua in rapporto al computo ebraico (14 Nisan), che sorsero intorno al 196 d.C. sotto il vescovo Narciso, convertito dal paganesimo, potrebbero alludere ad un elemento giudeo-cristiano nella comunità di Gerusalemme.[78]

Una posizione determinante, nella questione di una presenza giudeo-cristiana nella città santa dopo la rivolta di Bar Kôkhebhâ, è quella che occupa la figura di Giuda Ciriaco. Egli s'incontra in un contesto molto sviluppato di leggende, di cui è difficile verificare lo sviluppo e il nucleo storico.[79] Comunemente Giuda viene identificato con l'ultimo dei vescovi giudeo-cristiani nell'elenco d'Eusebio (*HE* IV 5,3). Il suo soprannome κυριακός lo indica come parente del Signore. A. Schlatter prese seriamente la notizia d'Epifanio,[80] secondo cui

[74] Cf E. M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule,* Leiden 1981², p. 478. Della revoca del divieto di circoncisione, purtroppo non datata, da parte di Antonino Pio informa Modestino, *Digesta* XLVIII 8,11,1. Cf P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand,* Tübingen 1981, p. 40; M. SIMON, *Verus Israel*, Oxford 1986, pp. 104ss.

[75] *The Holy Congregation in Jerusalem*, in ScrHie XXIII, Jerusalem 1972, pp. 62-78. Per la situazione generale in Giudea dopo la rivolta di Bar Kôkhebhâ cf S. SAFRAI, in CRINT 1/1, Assen 1974, pp. 409-412.

[76] *Excavations at Ketef Hinnom in Jerusalem*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 85-106 (91ss.).

[77] *Jérusalem sous la domination romaine*, in ANRW II/8 (a cura di H. TEMPORINI – W. HAASE), Berlin – New York 1977, pp. 444-489. M. BEN-DOV, *In the Shadow of the Temple*, New York 1985, p. 199, ipotizza una provenienza giudeo-cristiana per una tomba del tempo di Aelia Capitolina, ritrovata nelle vicinanze della «Triplice Porta» a sud della spianata del Tempio.

[78] Cf EPIFANIO, *Pan* 70,10 (Holl, GCS 32,242ss.). Inoltre: B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, p. 10.

[79] Rimane ancora irrinunciabile J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn 1912. Cf ora anche S. BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross Was Found*, Stockholm 1991.

[80] *Pan* 66,20 (Holl. GCS 37, 47ss.).

Giuda nell'undicesimo anno d'Antonino Pio (148/149) avrebbe subìto a Gerusalemme il martirio.[81] La morte di Giuda rappresenterebbe quindi una testimonianza della tenace persistenza dei giudeo-cristiani nella città santa.

Ma l'elenco dei vescovi di Gerusalemme tra Simeone Bar-Kleopha (morto attorno al 100 d.C) e Giuda (più o meno al tempo della rivolta di Bar Kôkhebhâ), quindi per un periodo di meno di vent'anni, menziona non meno di dodici nomi. Una spiegazione per l'eccessiva lunghezza dell'elenco è stata recentemente argomentata da R. van den Broek sulla base della lettera apocrifa del fratello del Signore Giacomo a Quadrato,[82] in cui si trova un elenco parzialmente parallelo di anziani coetanei di Giacomo. I dodici giudeo-cristiani nominati dopo il secondo successore di Giacomo, Giusto,[83] sarebbero secondo la ricostruzione di van den Broek un collegio di dodici presbiteri che assistevano il fratello del Signore. Van den Broek non si limita a fornire prove per l'esistenza di un simile ordinamento arcaico d'anziani, d'ambiente giudeo-cristiano, in altre comunità,[84] ma rinvia anche a possibili modelli essenici (1QS 8,1).[85] Già la fonte precedente ad Eusebio avrebbe falsamente combinato l'elenco dei presbiteri con i nomi dei vescovi di governo monarchico. Ciò sarebbe tanto più pensabile per il fatto che sia l'elenco dei quattro vescovi di Gerusalemme, sia l'elenco del collegio dei dodici si chiuderebbe con il nome di Giuda.

Secondo A. Schlatter,[86] Giuda Ciriaco fu l'autore di un'opera cronografica, dalla quale proviene anche la notizia della presunta tomba d'Adamo sul Golgota, che conoscono già Giulio Africano (c. 160-240)[87]

[81] *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*, Gütersloh 1898, p. 56.

[82] *Der* Brief des Jakobus an Quadratus *und das Problem der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem (Eusebius, HE,* IV 1,3), in FS [scritti in onore di] A. F. J. KLIJN, Kampen 1988, pp. 56-65.

[83] Per lui cf R. RIESNER, in K. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters,* Gießen 1988, pp. 46-49.

[84] In FS [scritti in onore di] A. F. J. KLIJN, Kampen 1988, p. 65, nota 30.

[85] Cf anche D. FLUSSER, *Qumran und die Zwölf*, in *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 173-185.

[86] *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins*, Leipzig 1894, pp. 83-86.

[87] Frammento da una *Catena* di Johannes (Montfaucon, Coll Nova Patr Gr II 105). Cf J. JEREMIAS, *Golgotha*, Leipzig 1926, p. 34, nota 2; K. HOLL, *Über Zeit und Herkunft des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem*, in *Id.*, *Gesammelte Aufsätze* III, Tübingen 1928, pp. 13-53 (35, nota 3).

e Origene (m. 253/54).[88] La tradizione di questa tomba è connessa con una corona di leggende che si sono fuse in scritti giudeo-cristiani con coloritura essenica, come il Testamento d'Adamo, l'Apocalisse d'Adamo, la Vita d'Adamo ed Eva, la siriaca Grotta del Tesoro o l'etiopico Libro d'Adamo.[89] La leggenda della tomba d'Adamo è chiaramente connessa con una grotta sul lato nord-orientale della roccia del Golgota,[90] che in epoca precedente alla rivolta di Bar Kôkhebhâ divenne oggetto di venerazione cultuale.[91] Secondo Schlatter, lo scritto redatto da Giuda svolse un ruolo decisivo anche nel ritrovamento del Golgota e del sepolcro di Gesù sotto l'imperatore Costantino (326 d.C.).[92] Quindi, le tradizioni giudeo-cristiane relative ai luoghi di Gerusalemme sarebbero sarebbero state note, almeno attraverso la mediazione letteraria, fino agli inizi dell'epoca bizantina.

Un'altra ricostruzione viene proposta da M. van Esbroeck,[93] che vede nel lungo elenco di vescovi fornito da Eusebio (*HE* IV 5,3) la serie dei capi della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme che si

[88] *Comm in Mt*, frammento 511 II/III (Früchtel, GCS 41/1, 225ss.). Cf G. KRETSCHMAR, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, in H. BUSSE – G. KRETSCHMAR, *Jerusalemer Heiligstumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987, pp. 29-111 (84ss.).

[89] Cf P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1928, pp. 1311ss.; A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilées et les jours liturgiques de la semaine*, in VT 7 (1957), pp. 35-61 (52-55); B. BAGATTI, in B. BAGATTI – E. TESTA, *Il Golgota e la Croce*, Jerusalem 1978, pp. 26-30; G. W. E. NICKELSBURG, *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam And Eve, And in 1 Enoch*, in B. LAYTON, *The Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1980, pp. 515-539; S. E. ROBINSON, *The Testament of Adam And the Angelic Liturgy*, in RQ 12 (1985), pp. 105-110.

[90] Sull'autenticità della tradizione ecclesiastica della tomba cf R. RIESNER, *Golgota und die Archäologie,* in BiKi 40 (1985), pp. 21-26; *Id.*, *Golgatha*, in GBL I, Wuppertal – Gießen 1990², pp. 480-4823; D. BAHAT, *Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?*, in BARev 12/3 (1986), pp. 26-45; F. MANNS, *Saint Sépulcre* III, in DBS XI, Paris 1991, pp. 418-431; J. PATRICH, *The Early Church of the Holy Sepulchre in the Light of Excavations And Restoration*, in Y. TSAFRIR, *Ancient Churches Revealed,* Jerusalem 1993, pp. 101-117 (102-104); ed attenzione anche a G. KRETSCHMAR, in H. BUSSE – G. KRETSCHMAR, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit,* Wiesbaden 1987, pp. 29-111.

[91] Cf B. BAGATTI, in B. BAGATTI – E. TESTA, *Il Golgota e la Croce*, Jerusalem 1978, pp. 26-30; G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, pp. 84ss.; F. MANNS, *op. cit.*, pp. 422-425.

[92] *Die Kirche Jerusalems im Jahre 70-130,* Gütersloh 1898, pp. 61ss.

[93] *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte Sion et de la Croix*, in AnalBoll 102 (1984, pp. 99-134 (126-133).

succedettero fino all'inizio del regno di Costantino. I costruttori della chiesa del Santo Sepolcro si sarebbero serviti direttamente, allora, delle conoscenze che questi giudeo-cristiani avevano del luogo. Una pretesa di discendenza davidica da parte di un giudeo-cristiano di Gerusalemme ancora all'inizio del IV secolo non sembra allora del tutto esclusa, se si prende seriamente la notizia del martirio di un discendente di Davide, di nome Conone di Nazaret, durante la persecuzione di Decio (250 d.C.) in Panfilia.[94] Nel caso che sia l'ultimo vescovo giudeo-cristiano autonomo di Gerusalemme al tempo della rivolta di Bar Kôkhebhâ, sia il capo di una minoranza giudeo-cristiana nei primi tempi di Costantino si chiamassero Giuda, si potrebbe pensare anche per questo motivo a una possibile fusione delle tradizioni. Ma sembra più sicuro fissare la presenza di Giuda Ciriaco nella prima metà del II secolo d.C.[95] Tuttavia, la questione circa l'esistenza di una minoranza giudeo-cristiana a Gerusalemme si pone anche a prescindere da Giuda Ciriaco, figura di cui non si riesce ad afferrare facilmente il profilo storico.

e) Giudeo-cristiani nella Gerusalemme all'inizio dell'epoca bizantina?

Secondo la testimonianza d'Eusebio (cui si è già accennato a p. 101), e di Girolamo,[96] nel IV secolo non vi furono giudei nella città santa. Ma questo non fa escludere necessariamente la precedente esistenza di una comunità giudaica a Gerusalemme. Da una notizia d'Eutichio d'Alessandria[97] si potrebbe dedurre che l'imperatore Costantino rimise in vigore l'editto adrianeo d'espulsione per motivi teologici

[94] PO 21,112ss.. Cf G. GARITTE, *Le Calendrier Palestino-géorgien du Sinaiticus 34*, Bruxelles 1958, p. 173. Per un'ulteriore bibliografia sul martirio di Conone cf B. BAGATTI, *Excavations in Nazareth I,* Jerusalem 1969, p. 16, nota 26. Secondo BAR HEBRAEUS, *Chron Eccl* III 22ss., ci furono nella seconda metà del III secolo a Seleucia sul Tigri dei vescovi che discendevano dai parenti del Signore ed erano stati ordinati ad Antiochia. Neanche questa notizia sembra da scartare del tutto. Cf T. ZAHN, in *Id.*, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI,* Leipzig 1900, pp. 295ss., nota 1.

[95] Sulla questione dei vescovi giudeo-cristiani di Gerusalemme cf ora anche F. MANNS, *La liste des premiers évêques de Jérusalem*, in FS [scritti in onore di] E. TESTA, Jerusalem 1993, pp. 419-431.

[96] *In Soph* I 446 (CCL 76/1, 673).

[97] *Annales* I 446 (Bredy, CSCO, 471).

(adempimento delle profezie di Gesù).[98] La presenza di giudei sotto Giuliano l'Apostata (cf p. 88, nota 16) sembra essere rimasta un fatto provvisorio. G. Stemberger calcola quindi che il divieto di soggiorno per i giudei sia stato fatto rispettare più rigidamente da Costantino specialmente a partire dalla consacrazione della chiesa del Santo Sepolcro nel 335,[99] e questa ipotesi sembra confermata. Nel 333 un anonimo pellegrino di Bordeaux visitò la collina sud-occidentale e la descrisse nel modo seguente:

> Ma all'interno delle mura di Sion si vede il luogo dove Davide ebbe il suo palazzo. E delle sette sinagoghe che qui si trovavano ne è rimasta soltanto una, mentre le altre vengono arate e seminate, come disse il profeta Isaia [cf *Is* 1,8; *Mic* 3,12].[100]

La stessa sinagoga viene chiaramente menzionata anche da Epifanio di Salamina nella sua descrizione, già citata, di Sion. Secondo Epifanio, questa sinagoga cessò d'esistere al tempo dell'imperatore Costantino (fino al 337 d.C.) e del vescovo Maximonas (da c. il 335 d.C.). T. Zahn ha avanzato l'ipotesi che sul luogo in cui essa sorgeva venne costruita la prima chiesa di Sion,[101] ma per questa è più probabile una data più tardi (cf più avanti, pp. 109-110). La cosa migliore è collegare l'osservazione d'Epifanio con l'inasprimento della politica religiosa di Costantino, per ottenerne in tal modo un indizio per la presenza giudaica nel periodo precedente.

Ebbene, C. Mommert[102] e S. Krauss[103] hanno ipotizzato che per quanto riguarda questa superstite sinagoga si sarebbe trattato in realtà

[98] Cf M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, pp. 165ss. Rimane incerta la singolare notizia di Giovanni Crisostomo, *Adv Jud* V 11 (PG 48,900) circa un attacco dei giudei a Gerusalemme. Nell'insieme la legislazione di Costantino fu nei confronti dei giudei meno ostile di quanto spesso si presume. Cf G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, München 1987, pp. 45-48.

[99] *Ibidem*, p. 43.

[100] *Itinerarium Burdigalense* 16 (Geyer, CSEL 39,22): *In eadem ascenditur Sion et paret, ubi fuit domus Caifae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt. Intus autem intra murum Sion paret locus, ubi palatium habuit David. Et septem synagogae, quae illic fuerunt, una tantum remansit, reliquae autem arantur et seminantur, sicut Isaias propheta dicit.*

[101] NKZ 10 (1899), pp. 385-393.

[102] *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, Leipzig 1907, p. 62.

[103] *Synagogale Altertümer*, Wien 1922, p. 12, nota 4.

di una chiesa cristiana. Una tale indicazione sarebbe in effetti spiegabile se avessimo a che fare con una costruzione giudeo-cristiana, poiché i giudeo-cristiani continuarono a chiamare a lungo i loro luoghi di riunione «sinagoghe».[104] Ma Epifanio menziona espressamente, accanto alle sinagoghe, una chiesa come luogo di riunione dei primi cristiani. L'edificio chiamato chiesa da Epifanio, di epoca precedente a Bar Kôkhebhâ, potrebbe anche identificarsi con l'edificio che il pellegrino di Bordeaux chiama «palazzo di Davide» (cf più avanti, pp. 136-137). Questo anonimo pellegrino era anch'egli, secondo H. Donner, di origine giudeo-cristiana, poiché egli mostra sorprendente interesse, a Gerusalemme, per i luoghi commemorativi giudaici, mentre ne tralascia alcuni di riferimento cristiano.[105] Se questa ipotesi risultasse vera, i giudeo-cristiani avrebbero conservato almeno come pellegrini il legame con la città santa. Chiaramente nel IV secolo veniva permesso anche ai giudei di recarsi almeno in pellegrinaggio a Gerusalemme oltre il giorno del lutto del tempio, cioè il 9 di Av.[106]

Ci si deve chiedere, in particolare, se anche i giudeo-cristiani fossero colpiti da un divieto di soggiornare a Gerusalemme da parte di Costantino. Accanto ad altri possibili indizi di una presenza giudeo-cristiana nella città santa,[107] si deve dare risalto soprattutto alla testimonianza di due lettere di Gregorio di Nissa, che visitò Gerusalemme attorno al 379.[108] Qui egli incontrò dei credenti che per il timore di contaminazione rifiutarono il contatto con lui[109] ed aspettavano tre risurrezioni, come anche il ripristino del Tempio con sacrifici cruenti.[110] Per tale motivo deve essersi trattato propriamente solo di giudeo-cristiani.[111]

[104] Cf EPIFANIO, *Pan* 30,18,2 (Holl, GCS 25/1,357; Klijn-Reining 186). Cf anche C. MOHRMANN, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en Grec et en Latin au cours des premiers siècles chrétiens*, in RevSR 36 (1962), pp. 155-174.

[105] *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, Stuttgart 1979, pp. 41ss. L'opinione viene contestata da G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land*, München 1987, pp. 78-84.

[106] Per *ExR* 2,2; *CantR* 7,2; *Pes R. Kahana* 49 b, cf M. AVI-YONAH, *Die Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, p. 166.

[107] Cf B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, pp. 9-14.

[108] Per la data cf G. PASQUALI, *Gregorii Nysseni Opera* VIII/2, Leiden 1959², p. 19.

[109] *Ep* 3,10 (Maraval, SC 363,132): Πόρρω ἀπ'ἐμοῦ. μὴ ἐγγίσῃς μοι, ὅτι καθαρόσ εἰμι.

[110] *Ep* 3,24 (SC 363,143ss.).

[111] Cf I. GREGO, *San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa*, in Sal 38 (1976), pp. 109-125; *Id.*, *I Giudeo-Cristiani nel IV secolo*, Jerusalem 1982, pp. 113-132. Di-

Un argomento a favore dell'esistenza di un gruppo giudeo-cristiano prima di questo periodo sul Monte Sion è il fatto notevole che qui non venne costruita una chiesa né sotto Costantino né sotto i suoi immediati successori, sebbene il luogo fosse ritenuto già allora come il teatro del miracolo di Penteoste e delle apparizioni del Risorto (cf più avanti, pp. 117ss.). Diversi indizi fanno pensare che questa esitazione nel costruire fosse connessa con il fatto che l'antico santuario di Sion si trovava nella mani di giudeo-cristiani (cf più avanti, pp. 114-120).

f) La basilica bizantina di Sion

La prima chiesa bizantina di Sion venne costruita soltanto sotto l'imperatore Teodosio I (379-395) e il vescovo Giovanni II (387-419).[112] Da manoscritti georgiani recentemente editi, M. van Esbroeck deduce che Giovanni riuscì in tale occasione ad integrare la minoranza giudeo-cristiana.[113] Se Gregorio di Nissa nella sua visita sul Monte Sion non trovò ancora questa chiesa,[114] essa era al tempo della pellegrina Egeria ancora nuova.[115] Se la pellegrina nella descrizione della li-

versamente pensa P. MARAVAL, *La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans les débats christologiques*, in RSR 61 (1987), pp. 74-89 (86, nota 49); *Id.*, *Grégoire de Nysse: Lettres*, Paris 1990, pp. 144ss., nota 1. Cf, tuttavia, anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, in T. BAARDA *et al.*, FS [scritti in onore di] A. F. J. KLIJN, Kampen 1988, pp. 111-122 (111ss.).

[112] Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 316-318.

[113] Cf M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homiliaires Géorgiens*, Louvain 1975, pp. 314ss.; *Id.*, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, in AnalBoll 102 (1984), pp. 99-133.

[114] Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 318.

[115] *Peregrinatio* 39,5 (Maraval, SC 296,294). Come data del pellegrinaggio di Egeria, oggi vengono comunemente ritenuti, secondo un articolo di P. DEVOS, *La date du voyage d'Égerie*, in AnalBoll 85 (1967), pp. 165-194, gli anni 381-383; così, tra gli altri, J. WILKINSON, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Jerusalem – Warminster 1981², pp. 237-240; P. MARAVAL, *Égérie: Journal de voyage*, Paris 1982, pp. 27-39. A causa della partecipazione di Giovanni II alla costruzione di Hagia Sion, B. Bagatti, *Ancora sulla data di Eteria*, in BeO 10 (1968), pp. 73-71, non ha ritenuto possibile una data prima del 387. Girolamo (*Ep* 108,9 [Hilberg, CSEL 55,315]) conosce già nel 386 una chiesa sul Monte Sion, dove veniva mostrato il luogo dell'avvenimento della Pentecoste; potrebbe trattarsi ancora dell'edificio cultuale giudeo-cristiano? In ogni caso, la tradizionale colonna del-

turgia di Gerusalemme informa che la predica doveva essere tradotta anche in siriaco,[116] anche questo potrebbe essere un indizio della persistente presenza, ancora allora, di giudeo-cristiani. La consacrazione della prima chiesa bizantina sul Monte Sion venne significativamente effettuata nel giorno del gran digiuno (Jom Kippur), probabilmente il 25 settembre 394 d.C.[117] Secondo le fonti letterarie e il mosaico absidale della chiesa romana di S. Pudenziana (attorno al 400 d.C.), doveva trattarsi di un edificio commemorativo ottagonale, che fu costruito accanto al santuario giudeo-cristiano del Monte Sion («tomba di Davide»).[118] Questo più antico edificio sinagogale venne già allora considerato come il «piano superiore» degli *Atti degli Apostoli* (*At* 1,13).[119] Dopo il 415 Giovanni II iniziò poi la trasformazione in una basilica a più navate,[120] ma l'ex-edificio giudeo-cristiano costituiva ancora un fabbricato annesso (cf più avanti, nell'Appendice), come mostrano sia un sarcofago del Laterano dell'inizio del V secolo,[121] sia la carta topografica del mosaico di Madaba (c. 560 d.C.)[122] e i ritrovamenti archeologici dell'inizio del XX secolo (cf p. 60, nota 179) (Fig. 17). Soltanto i crociati integrarono il «Cenacolo» nella loro chiesa di «Sancta Maria in Monte Sion» (Fig. 18).

la flagellazione ebbe in questa chiesa ancora un posto diverso rispetto a quello avuto nella più tarda basilica bizantina. Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 318. In una ricerca ancora meritevole di lettura, A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927, pp. 245-286, sostenne una data attorno al 394, quindi proprio attorno all'anno della consacrazione di Hagia Sion. Forse si può risolvere una tale differenziazione di date nelle fonti pensando che la costruzione della chiesa venne cominciata all'inizio del regno di Teodosio (dopo il 379) e portata a termine solo sotto Giovanni II (387-419).

[116] *Peregrinatio* 47,3ss. (Maraval, SC 296,314).

[117] AnalBoll 102 (1984), pp. 107ss.

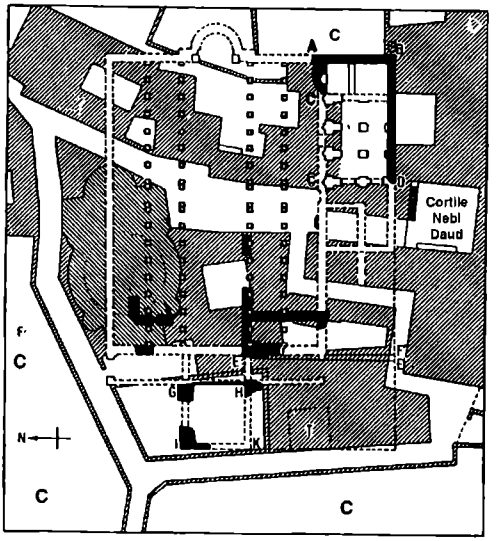
[118] Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 318.

[119] AnalBoll 102 (1984), pp. 124ss.

[120] Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 319-322.

[121] Cf E. POWER, *The Upper Church of the Apostles in Jerusalem And the Lateran Sarcophagus No.174*, in Bibl 12 (1931), pp. 219-232.

[122] Cf G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig-Stuttgart 1990¹¹, p. 338.



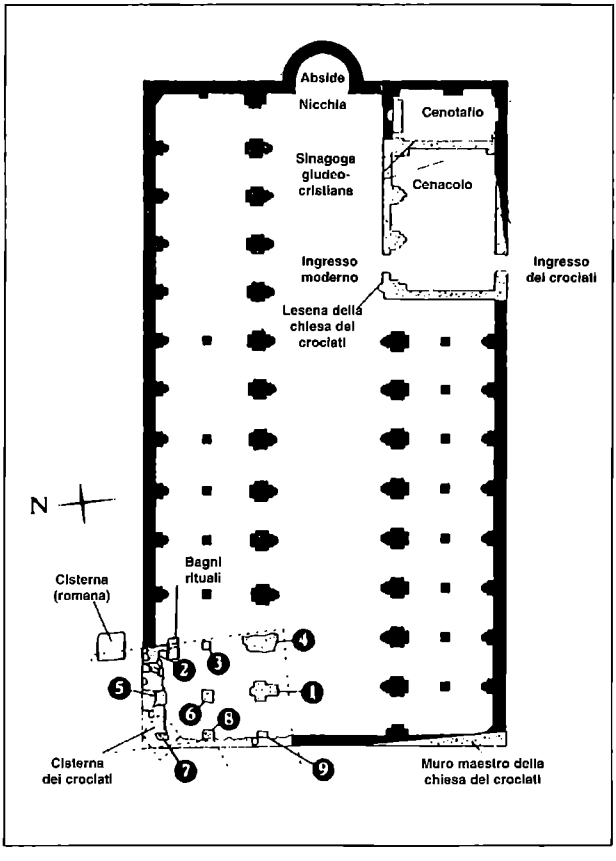
===	Resti delle antiche mura
A-B	Antiche mura orientali della sinagoga («Cenacolo»)
B-D	Antiche mura meridionali della sinagoga («Cenacolo»)
E-F-F'	Facciata occidentale della chiesa bizantina di Sion
E-E'	Facciata occidentale della chiesa dei crociati
G-H-I-K	Scalinata davanti all'atrio
H	Basamento della torre della chiesa dei crociati
T	Torre della Dormitio
C	Cimiteri

0 10 20 30 40 50 60m

Fig. 17. *Pianta della basilica bizantina di Hagia Sion*

g) Reperti archeologici e testimonianze letterarie

La tradizione locale per la localizzazione del primo centro della comunità primitiva di Gerusalemme consente di risalire fino al periodo precedente alla rivolta di Bar Kôkhebhâ. Poiché fino a questo momento si potrebbe garantire fin dai tempi apostolici una presenza pressoché



(1) base di colonna visibile sotto il monastero della Dormizione
(2)-(9) Resti delle fondamenta Colonne e Lesene
□ strutture visibili della costruzione dei crociati
■ Resti del I secolo
■ Strutture presunte della costruzione dei crociati

Fig. 18. *Pianta della chiesa dei crociati di S. Maria in Monte Sion*

ininterrotta di giudeo-cristiani per la persistenza della tradizione locale, una tale valutazione merita fiducia. La tradizione locale trova poi una più precisa conferma sul finire del IV secolo grazie alla costruzione di una chiesa bizantina. Per tale costruzione si accettò chiaramente una tradizione locale giudeo-cristiana, collegata con un edificio sinagogale, che oggi si conserva in parte nella cosiddetta «tomba di Davide». L'iscrizione qui ritrovata (Fig. 14) potrebbe già documentare il legame con il «piano superiore» degli *Atti degli Apostoli* (*At* 1,13). L'iscrizione, infatti, sembra riferirsi proprio a quel salmo messianico di Davide (110,1) (cf sopra, p. 92), che Pietro citò (*At* 2,34ss.) nel suo discorso pronunciato nel giorno di Pentecoste e che, secondo il racconto di Luca (cf *At* 2,1), fu tenuto nelle immediate vicinanze del «piano superiore». Se le mura oggi visibili della «tomba di Davide», ma specialmente la nicchia della Torah nel muro settentrionale, si possano far risalire già al tempo di Bar Kôkhebâ o rappresentino aggiunte effettuate durante il periodo di Aelia Capitolina, potrebbe essere chiarito da ulteriori ricerche archeologiche, che ancora si spera possano essere consentite.

Non costituisce una valida obiezione contro la presenza di un luogo di riunione della comunità primitiva sullla collina sud-occidentale[123] l'accenno a costruzioni monumentali erodiane ivi ritrovate. Da una parte, queste non caratterizzano l'intero Monte Sion (cf sopra, pp. 75ss.), dall'altra si può stabilire come postulato non bisognoso di alcuna dimostrazione che la comunità primitiva non abbia potuto avere a disposizione un edificio più notevole di quello destinato a luogo di riunione (cf sopra, pp. 94-95). All'epoca di Aelia Capitolina la collina sud-occidentale si trovava al di fuori della città e costituiva così un luogo ideale d'insediamento per gruppi marginali.[124] Almeno dall'epoca dei Severi fino a Costantino ci fu tra questi gruppi una comunità ebraica e probabilmente, sino alla fine del IV secolo, anche un gruppo giudeo-cristiano.

[123] Si dichiara contrario J. E. TAYLOR, *The Bagatti-Testa Hypothesis And Alleged Jewish-Christian Archaeological Remains,* in «Mishkan» 13 (1990), pp. 1-26 (19): «*Mancano prove per il luogo di riunione della Chiesa di Gerusalemme sul Monte Sion. Nel primo secolo questa parte della città era abitata da gente ricca, una zona di palazzi. Una simile ubicazione per la Chiesa sarebbe molto strana, considerando ciò che sappiamo della condizione socio-economica della Chiesa primitiva*».

[124] Cf Y. TSAFRIR, *Zion: the Southwestern Hill of Jerusalem And Its Place in the Urban Development of Jerusalem During the Byzantine Period* [in ebraico moderno], Jerusalem 1975, pp. 197-205.

4. LA TRADIZIONE DEL CENACOLO

a) «Piano superiore» e Cenacolo

Molto probabilmente già Luca identificò il Cenacolo con il primo luogo di riunione della comunità primitiva di Gerusalemme,[125] anche se egli nel Vangelo, seguendo l'uso linguistico della/e sua/e fonte/i (cf *Mc* 14,15), usò la parola ἀνάγαιον (*Lc* 22,12), mentre negli *Atti degli Apostoli* (1,13) introdusse con il sinonimo[126] ὑπερῷον la sua tipica terminologia specifica (cf sopra, pp. 94ss.). Ed allora la tradizione da noi mostrata circa il luogo di riunione della prima comunità dopo la Pasqua (cf pp. 94-113) verrebbe a coincidere anche con la tradizione relativa al luogo del Cenacolo. Ma ciò sembra essere contraddetto dal fatto che una menzione incontestabile del Cenacolo sul Monte Sion si trova solo all'inizio del V secolo in Esichio di Gerusalemme (c. 440 d.C.).[127] T. Zahn ha cercato di spiegare questo silenzio con il carattere piuttosto casuale delle nostre fonti, che spesso, per il loro specifico interesse, menzionano di volta in volta soltanto un elemento di una più ampia tradizione relativa ai luoghi.[128] Ancora più importante, per una spiegazione, potrebbe essere un fenomeno al quale si è prestata una crescente attenzione solo negli ultimi anni.

b) Una tradizione giudeo-cristiana passata sotto silenzio?

I. Grego parla, in merito a luoghi biblici memorabili che agli inizi dell'epoca bizantina si trovavano ancora nelle mani di giudeo-cristiani, di una «*congiura del silenzio*»[129] da parte della Chiesa presa nel suo insieme. Un esempio di questo intenzionale silenzio è la tomba di Maria nella valle del Cedron, che gli autori ecclesiastici in genere

[125] Cf F. MUSSNER, *Apostelgeschichte*, Regensburg 1988², p. 18; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte I*, Zürich – Neukirchen – Vluyn 1986, p. 81, e soprattutto T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lucas I*, Leipzig 1919², pp. 43-45.

[126] Cf W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (rielab. K. ALAND – B. ALAND), Berlin 1988⁶, 99.1678.

[127] *Quaestiones* (Baldi 479-481). Sull'autenticità dei passi relativi a Sion in Esichio cf M. AUBINEAU, *Hésychius de Jérusalem...: Homélies Pascales*, Paris 1972, 41. 129-132.

[128] NKZ 10 (1899), pp. 393-398.

[129] *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, Gerusalemme 1982, p. 72.

menzionano soltanto nella prima metà del VI secolo.[130] Ricerche archeologiche condotte nella cripta bizantina della tomba di Maria presso il Getsemani nel 1972 hanno mostrato che le indicazioni del « *Transitus Mariae* », per altro fortemente leggendario, sul luogo di sepoltura della Madre di Gesù debbono risalire a tradizioni che rivelano la conoscenza del luogo.[131] Questo apocrifo cristiano, che presenta relazioni anche con il Testamento d'Adamo, uno scritto d'ambiente giudeo-cristiano con coloritura essenica (cf p. 105),[132] viene comunemente datato alla fine del IV secolo, ma contiene elementi giudeo-cristiani essenzialmente più antichi.[133] Una recensione del *Transitus* sposta il luogo di morte di Maria, Madre di Gesù, sul Monte Sion.[134]

Ad un intenzionale silenzio sulle tradizioni giudeo-cristiane relative al Monte Sion alludono anche certe osservazioni di Epifanio di Salamina. Nel suo elenco di luoghi sacri di Gerusalemme, redatto nel 373 d.C., egli omette volutamente il Monte Sion,[135] mentre menziona tutta una serie di luoghi certamente meno importanti. Nel suo battagliero scritto contro le eresie, in cui la polemica contro maestri giudeo-cristiani e giudaizzanti occupa un posto particolare e la cui redazione risale tra il 373 e il 375, egli afferma espressamente:

> « Anche se il Monte Sion, ormai svilito, una volta era più importante del luogo [del Golgota], ...ora è tagliato fuori (τμηθεῖσα) ».[136]

[130] BALDI 755.

[131] Cf M. PICCIRILLO, *Le tombeau de Maria*, in MBib 32 (1984), pp. 29-31; B. BAGATTI, *Le tombeau de la Vierge et le silence des premiers siècles*, in TSF 4/1985, pp. 148-154.

[132] Cf S. E. ROBINSON, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York 1983, p. 992.

[133] Cf F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie*, Jerusalem 1989. Ulteriori indicazioni bibliografiche sul « *Transitus Mariae* » in J. H. CHARLESWORTH, *The New Testament Apocrypha And Pseudepigrapha*, Metuchen – London 1987, pp. 257-263.

[134] Baldi 737ss.

[135] *Ancoratus* 40,3 (Holl, GCS 25,10): [Jesus] εἰς Βηθλεὲμ γεννᾶται, ἀπὸ Βηθλεὲμ εἰς Ναζαρὲτ μεταβαίνει, ἀπὸ Ναζαρὲτ εἰς Καπερναούμ, ἀπὸ Καπερναοὺμ εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ θάλασσαν ἐν τῷ βαδίζειν αυτὸν ἐπὶ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ μέρη Τύρου καὶ Ναΐν καὶ τὴν Ἰουδαίαν καὶ Ἰεριχὼ καὶ εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν, εἰς Ἱερουσαλὴμ τε τὸν ναὸν καὶ τὸ ὄροσ τῶν ἐλαιῶν καὶ Γεθσημανῆ, εἰς οικον Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον καὶ πρὸς Ἡρῴδην, εἰς τόπον Γολγοθᾶ εἰς τὸ μνῆμα...

[136] *Pan* 46,5,5 (Holl, GCS 31,209).

Il modo d'esprimersi del vescovo non lascia dubbi sul fatto che il santuario di Sion, secondo la sua convinzione, si trovasse in mano di eretici. Possono ricordarsi i contrasti con i giudeo-cristiani che qualche tempo dopo avrebbe avuto nella città santa Gregorio di Nissa (cf p. 109). Al tempo della pellegrina Egeria (c. 383 d.C.?) si celebrava il ricordo dell'istituzione della cena eucaristica *post crucem*,[137] cioè ad est della roccia del Golgota nella chiesa del Santo Sepolcro. Anche se ci si accontentava di quello che era chiaramente un ripiego e non si coltivava una specifica tradizione locale,[138] questo era tuttavia piuttosto il segno che si conosceva il vero luogo della Cena.

Alla luce di queste possibilità va letta anche un'osservazione di Cirillo di Gerusalemme. In una famosa catechesi del 348 d.C. egli menziona la «chiesa superiore degli Apostoli (ἡ ἀνωτέρα τῶν ἀποστόλων Ἐκκλεσία)», dove nella prima festa di Pentecoste lo Spirito Santo scese su di loro. Veramente, egli vorrebbe tenere la sua istruzione sullo Spirito Santo proprio lì, ma, dopo una spiegazione piuttosto tortuosa, ritiene che anche la chiesa del Santo Sepolcro sia un luogo adatto.[139] Chiaramente, Cirillo intendeva con la «chiesa superiore degli

[137] *Peregrinatio* 35,1ss. (Maraval, SC 296,278).

[138] Contrariamente a quanto afferma C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², pp. 382ss., né Teodosio (*De situ* 10 [Geyer, CSEL 39,142]) né altri pellegrini hanno spostato l'ultima Cena nella grotta del tradimento del Getsemani. Cf, invece, già T. ZAHN, in NKZ 10 (1899), p. 421. Anche una commemorazione della Cena sul Monte degli Ulivi, come si vorrebbe dedurre da Pietro l'Iberico (Raabe 99), non appare pausibile. Cf R. RIESNER, in FS [scritti in onore di] E. TESTA, Jerusalem 1993, pp. 86ss. Piuttosto, sopravviveva in entrambi i luoghi la tradizione giudeo-cristiana riguardante una delle tre particolari cene di Gesù (Eutichio di Costantinopoli [582 d.C.], *Sermo de Paschate* 1ss. [Baldi 485ss.]) prima della Passione (Betania, Getsemani, Sion). Cf E. TESTA, *Les cènes du Seigneur*, in «Les dossiers de l'Archéologie» 10 (1975), pp. 98-106. La localizzazione della Cena nell'odierna chiesa siro-ortodossa di S. Marco (vicina alle «prime mura») emerge soltanto in epoca successiva alle crociate. I crociati avevano trasmesso ai siri, prima della loro cacciata dal Monte Sion, la cura delle chiese di quel luogo. Quando anche i siri dovettero ritirarsi, trapiantarono la tradizione del luogo. Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², p. 325. Non è certo se nella chiesa dei predecessori dei bizantini, del VII secolo, si conservasse già un ricordo della casa di Giovanni Marco (*At* 12,12). Cf E. HOADE, *Guide to the Holy Land*, Jerusalem 1979¹⁰, pp. 354ss.

[139] *Cat.* 16,4 (PG 33,924): Οἴδαμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ λαλῆσον ἐν προφήτας, καὶ ἐν τῇ Πεντηκοστῃ κατελθὸν ἐπὶ τούς ἀποστόλους ἐν εἴδει πυρίνων γλωσσῶν, ἐνταῦθα ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ, ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων Ἐκκλησίᾳ Πάντων γὰρ παρ' ἡηῖν ἐστι τα ἀξιώματα. Ἐνταῦθα Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν κατῆλθεν· ἐταῦθα τὸ

Apostoli» la piccola chiesa apostolica del «piano superiore» sul Monte Sion[140] e non già un edificio basilicale bizantino.[141] Il riserbo del vescovo sarebbe spiegabile, se questo luogo si trovava allora in mani giudeo-cristiane. S. C. Mimouni ritiene possibile che il linguaggio allusivo di Cirillo (ἀμέριστος γὰρ ἐστιν εὐσέβεια [«la pietà, infatti, è indivisibile»] faccia riferimento a discussioni con i giudeo-cristiani di Gerusalemme.[142] In tal caso, anche l'esortazione di Cirillo a guardarsi dai costumi ebraici non rappresenterebbe semplicemente un luogo comune della parenesi, ma avrebbe un retroscena molto concreto. B. Pixner interpreta il *murus Sion* del pellegrino di Bordeaux (cf sopra, p. 107) come una specie di muro-ghetto attorno alla minoranza giudeo-cristiana sul Monte Sion.[143]

c) Tracce prima del V secolo

Non mancano neppure indizi che fanno pensare come già prima dell'inizio del V secolo il Monte Sion fosse considerato come il luogo dell'Ultima Cena. Molto presto, forse già alla fine del II secolo (cf p. 98, nota 53), poteva registrarsi presso Eutichio d'Alessandria una tradizione secondo la quale Gesù «sul Monte Sion ha mangiato la Pasqua della legge il giorno della Pasqua dei giudei nella sala superiore».[144] Origene, che nella prima metà del III secolo aveva visitato più volte Gerusalemme, conosceva chiaramente il centro della comunità primitiva «sulla sommità dei monti», sul «monte visibile del Signore,

πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ οὐρανῶν κατῆλθε. Καὶ πρεπωδὲστατον μὲν ἀληθῶς ἦν, ὥσπερ τὰ περὶ Χριστου καὶ τοῦ Γολγοθᾶ, ἐν τῷ Γολγοθᾷ τούτῳ λέγομεν· οὕτω καὶ περὶ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ λέγειν Εκκλησίᾳ, Ἐπειδὴ δὲ τῆς δόξης τοῦ ἐνταῦθα σταυρωθέντοσ συναπολαύει τὸ ἐκεῖ κατελθόν, οὕτω τὰ περὶ τοῦ ἐκεῖ κατελθόντοσ ἐνταῦθα λαλοῦμεν· ἀμέριστος γὰρ ἐστιν εὐσέβεια.

[140] Cf R. RIESNER, in FS [studi in onore di] E. TESTA, Jerusalem 1993, p. 86.

[141] Cf W. TELFER, *Cyril of Jerusalem And Nemesius of Emesa*, Philadelphia 1953, pp. 169ss., nota 9.

[142] *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme*, in NTS 38 (1992), pp. 161-186 (174ss.).

[143] ZDPV 105 (1989), pp. 101ss.

[144] Testo arabo in Baldi 492. In passato si attribuì falsamente questa notizia a Pietro di Sebaste (m. 392 d.C.). Cf C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964², p. 381, nota 13.

il Sion (Σιών)».[145] In un altro passo egli sembra accennare al fatto che Gesù proprio su questo monte consumò con i discepoli l'ultima cena:

> Egli insegnava ai discepoli..., che avevano ricevuto il pane di benedizione, ed avevano mangiato il corpo del Verbo, ed avevano bevuto il calice del rendimento di grazie, a recitare un inno al Padre per tutte queste cose, ed a passare da un'altezza in un'altra: poiché il fedele non può fare nulla in una valle; per questo salirono sul Monte degli Ulivi.[146]

Questa descrizione diventa molto significativa se s'immagina una strada che dalla parte alta della città sulla collina occidentale (Sion) salga sul monte degli Ulivi attraverso la valle del Cedron.[147]

Se Eusebio tra il 312 e il 322 d.C scrive del Monte Sion, in uno dei suoi primi scritti (cf più avanti, p. 137), che «il nostro Salvatore [qui] spesso si trattenne e impartì molti insegnamenti» (*Dem Ev* I4), sembra improbabile che egli pensi soltanto alle apparizioni del Risorto dopo la Pasqua, che Egeria alla fine del secolo menziona espressamente per il Monte Sion.[148] Eusebio conosceva chiaramente la collina sud-occidentale anche come un luogo in cui Gesù impartiva i suoi insegnamenti prima della Pasqua (Cenacolo?) e come punto di partenza (Pentecoste!) della missione apostolica.[149] Il silenzio d'Eusebio sul Monte Sion in scritti più tardi si spiega con motivi di politica ecclesiastica.[150] Il vescovo di Cesarea non voleva incrementare la stima della sede vescovile di Gerusalemme con l'enumerazione d'importanti luoghi sacri.

Nella vulgata Girolamo rese entrambi le espressioni ἀνάγαιον ε ὑπερῷον, per le quali la traduzione *vetus latina* propone *superiora*, con la parola *coenaculum*. In tal modo, secondo Zahn, egli non solo identifica il cenacolo con il «piano superiore» degli Atti degli Apostoli, ma con la scelta della parola «cenacolo» dimostra anche di conoscere, come visitatore di Gerusalemme (dal 385 d.C.), una corrispondente tradi-

[145] *CCels* V 33,20-28 (Borret, SC 147,97-99).

[146] *Comm in Mt* (26,27) 86 (Klostermann,GCS 38,199ss.): *Deinde docebat discipulos qui festivitatem celebraverant cum Magistro, et acceperant benedictionis panem, et manducaverant corpus Verbi, et biberant calicem gratiarum actionis, pro his omnibus hymnum dicere Patri, et de alto transire in altum: quia fidelis non potest aliquando aliquid agere in convalle; propterea ascenderunt in monte Oliveti...*

[147] Cf B. BAGATTI, *The Church from the Gentiles in Palestine*, Jerusalem 1971, p. 25.

[148] *Peregrinatio* 39,5 (Maraval, SC 296,292-294).

[149] Cf R. RIESNER, in FS [scritti in onore di] E. TESTA, Jerusalem 1993, p. 88.

[150] Cf P. W. L. WALKER, *Holy City, Holy Places?*,Oxford 1990, pp. 282-310.

zione riguardante i luoghi.[151] Questa interpretazione dei fatti in Girolamo non è però indiscussa.[152]

Alla fine del IV secolo, troviamo scritto inequivocabilmente nella versione siriaca della *Didascalia*, che come altri scritti siriaci ha conservato molto materiale giudeo-cristiano, quanto segue:

> «E di qui [dal Monte degli Ulivi] essi salirono e si recarono nella camera superiore [*At* 1,12ss.], dove nostro Signore aveva osservato la Pasqua con i Suoi discepoli, il luogo dove si era chiesto: " Chi è che dovrebbe consegnare nostro Signore alla crocifissione? " Qui anche si era chiesto in che modo dovessero annunciare la Sua risurrezione e il Suo Vangelo nel mondo. E come nella camera superiore nostro Signore cominciò con il far diffondere il mistero del Suo sangue nel mondo, così anche qui cominciò la Sua predicazione ad avere autorità nel mondo».[153]

Si tratta qui non soltanto di concludere che la traduzione in antico siriaco rende le due diverse parole greche usate per indicare il «piano superiore» con la parola «*elitho*», ma di rilevare piuttosto una tradizione dei pellegrini.[154] Il simbolismo usato da Giovanni II nel discorso per la consacrazione di Hagia Sion nel 394 allude al fatto che egli conosceva la chiesa non solo come il luogo dove avvenne la Pentecoste, ma anche come il luogo dell'Ultima Cena.[155]

Esistono quindi indizi che già prima del V secolo al Monte Sion era legato il ricordo dell'Ultima Cena, anche se ciò non costituiva una tradizione apertamente accettata da tutta la Chiesa. Se è vero che sotto Giovanni II, alla fine del IV secolo, la minoranza giudeo-cristiana venne incorporata nell'insieme della Chiesa, si può allora capire perché la tradizione dell'Ultima Cena sul Monte Sion si affermi nella Chiesa in genere, come risulta tra la fine del IV secolo e l'inizio del V dal *Lezionario* armeno,[156] e nella prima metà del V secolo da Esichio di Gerusalemme

[151] Cf specialmente *Epist* 53,8 (Hilberg, CSEL 54,457); inoltre, T. ZAHN, NKZ 10 (1899), pp. 398ss.

[152] Cf F. M. ABEL, in L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *Jérusalem Nouvelle*, Paris 1922, p. 446.

[153] Voöbus, CSCO, 368,188 (testo siriaco: Voöbus, CSCO 367,200ss.).

[154] Cf T. ZAHN, NKZ 10 (1899), pp. 399ss.

[155] Testo in traduzione francese in AnalBoll 102 (1984), pp. 115-125; cf inoltre R. RIESNER, *Abendmahlstradition und Kirchbauten auf dem Sion* (in via di pubblicazione).

[156] Baldi 481. Il testo più antico di questo lezionario risale agli anni tra il 464 e il 468 d.C., ma l'uso liturgico in se stesso è ovviamente più antico della raccolta delle diverse li-

(cf sopra, p. 114). Della collina sud-occidentale come luogo della discesa dello Spirito Santo e come luogo di fondazione della prima comunità cristiana si poteva apertamente parlare fra i cristiani in genere già in precedenza, perché queste tradizioni non erano così fortemente legate a un preciso edificio, ma era sufficiente, per dimostrare il compimento delle Scritture, il riferimento sicuro ad un concetto più ampio del territorio di «Sion». È davvero sorprendente la quantità di tradizioni liturgiche e topografiche di provenienza chiaramente giudeo-cristiana rimaste nella Chiesa di Gerusalemme agli inizi del periodo bizantino.[157]

5. CENACOLO E SEDE DELLA COMUNITÀ PRIMITIVA

Anche la tradizione riguardante il luogo del Cenacolo ha quindi dalla sua parte alcuni argomenti meritevoli di considerazione, sebbene non siano completamente così forti come per il primo centro della comunità primitiva sul Monte Sion. Ma si dovrebbe riflettere sul giudizio di R. Pesch, quando egli scrive: «La storia dei giudeo-cristiani di Gerusalemme nei quattro secoli dopo la guerra giudaica (66-70 d.C.), all'inizio della quale essi si erano rifugiati a Pella nel territorio ad est del Giordano, da dove negli anni Settanta erano tornati sul Monte Sion, ha trovato fi-

turgie. Cf J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster – Jerusalem 1977, p. 172 («*early fifth century*»). G. KRETSCHMAR, in H. BUSSE – G. KRETSCHMAR, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987, p. 78, considera il lezionario armeno come una versione di un calendario festivo di Gerusalemme, che era in vigore già nella seconda metà del IV secolo d.C.

[157] Cf J. WILKINSON, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Jerusalem – Warminster 1981², pp. 298-310 («Influenze giudaiche sulla liturgia di Gerusalemme»), e specialmente G. KRETSCHMAR, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in JbLH 2 (1956), pp. 22-46; *Id.*, in ZDPV 87 (1971), pp. 168-174; *Id.*, in H. BUSSE – G. KRETSCHMAR, *Heiligtumstraditionen*, Wiesbaden 1987, pp. 57-62 (*Golgatha-Tradition*). Kretschmar esiterebbe, per altro, a vedere dietro la rivolta di Bar Kôkhebhâ una comunità giudeo-cristiana, e penserebbe piuttosto ad un'influenza da parte del restante ambiente palestinese. Ma recentemente egli sembra prendere in prudente considerazione una persistenza di giudeo-cristiani nella città santa fino all'inizio della dominazione bizantina (*Die Kirche aus Juden und Heiden*, in J. VAN AMERSFOORT – J. VAN OORT, *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, pp. 9-43 [35-38]).

nora una troppo scarsa attenzione. Ci si può chiedere se essi abbiano davvero trasmesso alla Chiesa in genere testimonianze certe sul luogo del Cenacolo. L'esplorazione della " Sion cristiana " sulla collina occidentale di Gerusalemme negli ultimi anni ha rafforzato gli argomenti che autorizzano a dare credito alla tradizione».[158] Ma se il Cenacolo e il primo luogo di riunione della comunità primitiva di Gerusalemme si trovavano effettivamente sulla collina sud-occidentale nell'immediata vicinanza del quartiere essenico ivi esistente, allora deve porsi di nuovo, ancora una volta, la questione circa i rapporti reciproci tra le due comunità.

[158] *Wie Jesus Abendmahl hielt,* Freiburg 1979³, pp. 103ss.

IV

Quartiere essenico e prima comunità cristiana

1. CONVERTITI ESSENI A GERUSALEMME?

a) I sacerdoti convertiti

Il grande studioso del giudeo-cristianesimo, J. Daniélou, ha sostenuto l'opinione secondo cui i conflitti teologici nella Chiesa dei primi secoli difficilmente risalirebbero ad influssi pagani, ma rispecchierebbero piuttosto la molteplicità di formazioni di gruppi all'interno dei giudei.[1] Di farisei convertiti abbiamo notizie dirette. Paolo fu l'esempio più illustre di fariseo convertito, che visse la sua conversione come rottura radicale con il suo passato religioso (*Gal* 1,11-16; *Fil* 3,4-16) e si mise quindi alla ricerca del nuovo in Gesù in modo migliore rispetto ad alcuni che l'avevano seguito prima della Pasqua. Ma ci furono anche ex-farisei che vedevano la storia della loro vita pre-cristiana così fortemente plasmata da Dio da voler introdurre nella nuova comunità quanto più possibile della loro eredità spirituale (*At* 15,5). Nel caso di convertiti esseni, ci si deve aspettare da loro entrambi i modelli di comportamento.

Dalla scoperta dei manoscritti di Qumran, si è incessantemente scritto molto sulle possibili relazioni tra essenismo e cristianesimo primitivo. Dopo tesi spettacolari nella fase iniziale della ricerca,[2] che minacciarono di appianare completamente la differenza tra i due movimenti, si è imposta ora una visione ampiamente ragionata.[3] Ci si accosta

[1] *Geschichte der Kirche I,* Einsiedeln 1963, 43 e altrove. Ne tempi recenti ha scritto R. MURRAY, *Jews, Hebrews And Christians*, in NovT 24 (208), pp. 194-208 (206): «*La prima cristianità comprendeva un'ampia gamma di gruppi, proprio come aveva fatto prima la famiglia israelitica*».

[2] Sulle prime posizioni di A. DUPONT-SOMMER e J. M. ALLEGRO, cf J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1974², pp. 52-81.

[3] Come rileva S. WAGNER (*Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion,* Berlin 1960), certe tesi, pur con tutta l'erudizione messa in campo e alcune singole valide os-

comunemente ai testi di Qumran come a un materiale contemporaneo di confronto per la comprensione del Nuovo Testamento,[4] ma pochi

servazioni, rappresentano con il loro rischioso collegamento diretto tra essenismo e cristianesimo un regresso in momenti della storia della ricerca che si ritenevano superati; alludiamo alle tesi dei seguenti autori: J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls And the Christian Myth*, New York 1984; B. E. THIERING, *The Gospels And Qumran,* Sydney 1981; *Id.*, *The Qumran Origins of the Christian Church*, Sydney 1983; R. H. EISENMANN, *Maccabees, Zadokites, Christians And Qumran*, Leiden 1983; *Id.*, *James the Just in the Habakuk* Pesher, Leiden 1986. Ma queste posizioni estreme non possono farci dimenticare che rimane sempre valido ciò che ebbe a scrivere W. EISS (*Qumran und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1959, p. 22): «La scoperta dei manoscritti del Mar Morto, quindi di scritti originali essenici, ha mostrato che tra l'essenismo e il nascente cristianesimo esistono effettivamente molte più connessioni di quanto avessero fatto suppore Giuseppe Flavio e Filone».

[4] Cf, tra gli altri, G. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes*, Wien 1954, pp. 175-186, 222-225; K. STENDAHL (a cura di), *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957 (1992²); R. MAYER – J. REUSS, *Die Qumranfunde und die Bibel,* Regensburg 1959; J. VAN DER PLOEG (a cura di), *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme*, Louvain 1959; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I/II,* Tübingen 1966; F. M. CROSS, *Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft*, Neukirchen/Vluyn 1967, pp. 180-218; J. MURPHY-O'CONNOR (a cura di), *Paul And Qumran*, London 1968; M. BLACK, *The Scrolls And Christianity*, London 1969 (Chico 1983²); J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *John And Qumran*, London 1972; J. MAIER – K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, München-Basel 1973, pp. 106-137; J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1974²; J. COPPENS, *Où en est le problème des analogies qumrâniennes avec le Nouveau Testament?*, in M. DELCOR, *Qumrân*, Paris – Louvain 1978, pp. 373-383; J. SCHMITT, *Qumrân et la première génération judéo-chrétienne*, *ibidem*, pp. 385-402; J. A. FITZMEYER, *The Dead Sea Scrolls And the New Testament After Thirty Years*, in TD 29 (1981), pp. 351-367; *Id.*, *The Qumran Scrolls And the New Testament After Forty Years*, in RQ 13 (1988), pp. 610-620; N. S. FUJITA, *A Crack in the Jar*, New York 1986, pp. 109-203; J. MURPHY-O'CONNOR, *Qumran And the New Testament*, in E. J. EPP – G. W. MCRAE, *The New Testament And Its Modern Interpreters*, Philadelphia – Atlanta 1989, pp. 55-71; O. BETZ, *Kontakte zwischen Christen und Essenern*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?,* Regensburg 1992, pp. 157-175; C. A. EVANS, *Noncanonical Writings And New Testament Interpretation*, Peabody 1992, pp. 48-69; K. BERGER, *Qumran und Jesus*, Stuttgart 1993; O. BETZ – R. RIESNER, *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995; J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993; J. A. FITZMYER, *Qumran: Die Antwort*, Stuttgart 1993, pp. 160-216; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 292-360; W. KIRCHSCHLÄGER, *Qumran und die frühen Christen*, in J. B. BAUER *et al.*, *Qumran*, Graz 1993, pp. 173-188; H. LICHTENBERGER, *Die Texte von Qumran und das Urchristentum*, in Jud 50 (1994), pp. 68-82; H. MAASS, *Qumran. Texte kontra Phantasien*, Stuttgart – Karlsruhe 1994, pp. 87-200; J. C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, pp. 159-

studiosi si preoccupano d'informare espressamente in quale maniera immaginano che la teologia e la prassi degli esseni si siano trasmesse in elementi del cristianesimo primitivo.[5] I paralleli linguistici e contenutistici effettivamente a disposizione richiedono, tuttavia, una spiegazione plausibile anche sul piano storico. Una certa affinità si deve al fatto che essenismo e cristianesimo primitivo affondano entrambi le loro radici nell'Antico Testamento, ma altre somiglianze sono troppo specifiche perché questa spiegazione possa ritenersi sufficiente. Neanche Paolo ha completamente rigettato l'eredità farisaica, ma nella sua spiegazione delle Scritture continua a servirsi di alcuni metodi[6] da lui appresi come discepolo di Gamaliele il Vecchio (*At* 22,3).[7] Per gli esseni che diventavano cristiani deve supporsi qualcosa di simile.

Un'allusione diretta a convertiti esseni si trova, secondo l'opinione di molti studiosi,[8] in *At* 6,7. Qui si afferma che a Gerusalemme, prima della persecuzione di Stefano (31/32 d.C):[9] «anche un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede» (πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει). Al contrario del fariseismo, in cui solo una minoranza di sacerdoti aveva un importante ruolo di guida, esseni e sadducei contavano un numero maggiore di sacerdoti. K. Schubert notò, a proposito di questa

186; E. M. COOK, *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1994, pp. 127-177. Ulteriore bibliografia in J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications And Tools for Study*, Atlanta 1990, pp. 173-179.

[5] J. MURPHY - O'CONNOR, in E. J. EPP – G. W. MCRAE, *The New Testament And Its Modern Interpreters*, p. 64: «*Generalmente, gli studiosi che postulano prestiti dai rotoli in parte del NT si sono preoccupati d'indicare in che modo le informazioni possano essere passate da esseni a cristiani. Questo, ovviamente, è d'importanza cruciale per la credibilità di qualsiasi ipotesi di dipendenza...*». Quanto è giusta la seconda frase, tanto è discutibile la prima...

[6] Cf E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1981 (1957); R. N. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975, pp. 104-132.

[7] Sulla credibilità della notizia di Luca cf M. HENGEL, in ThBeitr 21 (1990), pp. 180-182.

[8] Cf soprattutto C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân*, in RQ 1 (1958/59), pp. 365-390. Ulteriore bibliografia in H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, pp. 153ss. Cf anche già R. H. CHARLES, *The Apocrypha And Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford 1913, p. 794 (testo citato a p. 163, nota 5).

[9] Su questa datazione precoce cf R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, pp. 52-56.

osservazione degli *Atti degli Apostoli*: «qui sembra trattarsi più di sacerdoti sadociti degli esseni di Qumran... che di sacerdoti sadducei, che per la negazione della risurrezione (*At* 23,8; *Mt* 22,23-32; Giuseppe Flavio, *Bellum* 2,8,14) non potevano credere alla risurrezione di Gesù».[10] Contro una conversione di massa dei sadducei c'è anche il fatto del loro ruolo determinante nel processo contro Gesù. Si può invece pensare che la conversione di un numero maggiore di esseni fosse preparata dal fatto che essi, come il cristianesimo primitivo, rappresentano un movimento apocalittico con una forte attesa messianica (cf più avanti, pp. 132-134).

b) **La prima Pentecoste**

Se il quartiere essenico di Gerusalemme e il primo centro della comunità primitiva si trovavano in una così grande vicinanza spaziale, ci si può chiedere, allora, se tra i due gruppi non ci siano state delle relazioni fin dai primi inizi. Secondo Luca, i primi nuovi convertiti, che erano stati conquistati a causa di una predica tenuta da Pietro a Gerusalemme nella festa di Pentecoste dopo la morte di Gesù, erano «giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo» (ἦσαν δε εἰς Ἰηρουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς [*At* 2,5]). L'aggettivo εὐλαβής [«osservante»] compare nel Nuovo Testamento esclusivamente nelle due opere di Luca e si adatterebbe bene anche negli altri passi, oltre ad *At* 2,5, ai «pii» di provenienza essenica. Per il vecchio Simeone (*Lc* 2,25) già B. Reicke ha avanzato l'ipotesi che si tratterebbe di un profeta essenico.[11] Sia nel *Nunc dimittis* (*Lc* 2,29-32) attribuito a Simeone, sia nella sua profezia riguardante Maria (*Lc* 2,34ss.) vi sono sorprendenti reminiscenze di note locuzioni in uso a Qumran.[12] A Dama-

[10] In J. MAIER – K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, München – Basel 1973, p. 130.

[11] *Simeon*, in BHH III, Göttingen 1966, 1797: Giuseppe Flavio menziona un profeta essenico di nome Simone, con possibile coincidenza cronologica, che profetizzò contro Archelao (*Bell* II 113; *Ant* XVII 346).

[12] Cf I. H. MARSHAL, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, pp. 120ss.; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982, p. 38; R. RIESNER, *James's Speech (Acts 15:13-21), Simeon's Hymn (Luke 2:29-32), And Luke's Sources*, in FS [scritti in onore di] I. H. MARSHALL, Grand Rapids – Carlisle 1994, pp. 263-278. W. J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, Tübingen 1987, p. 41, scrive: «Non a caso la descrizione di Luca fa conoscere tratti caratteristici di Simeone che lo collocano in prossimità dell'essenismo».

sco, i cui dintorni costituivano un territorio d'insediamento essenico (cf p. 70, nota 222), viveva il visionario Anania (*At* 9,10), «un devoto osservante della legge e in buona reputazione presso tutti i Giudei colà residenti» (*At* 22,12). Secondo *At* 22,14 Anania chiama Gesù «il Giusto», una rara denominazione del Messia, che nel Nuovo Testamento compare soltanto sulla bocca di Stefano (*At* 7,52), ma ricorre anche nei libri di Enoc, di ambiente essenico (*I Hen* 38,2; 53,6). Come scrive Luca, con un modo d'esprimersi forse un po' distaccato, Stefano venne seppellito da «persone pie» (*At* 8,2). Poiché queste «persone pie» da una parte si erano preoccupate di dare sepoltura a chi aveva proferito parole ritenute offensive per il tempio (*At* 6,13ss.), ma dall'altra non appartenevano alla parte perseguitata della comunità primitiva (*At* 8,1), deve essersi trattato di giudeo-cristiani rigidi osservanti della legge. L'aggettivo εὐλαβής ricorre soltanto una volta in quelle parti dei *Septuaginta* per le quali possediamo parole corrispondenti ebraiche. In *Michea* 7,2, per esempio, la parola viene resa con l'espressione ebraica חָסִיד. Ma le parole greche Ἐσσηνοί ed Ἐσσαῖοι risalgono secondo la più probabile derivazione[13] all'aramaico חָסֵא] (plurale חָסִין] o חָסִיא), che a sua volta costituisce un diretto equivalente dell'ebraico חָסִיד.[14]

C'erano quindi tra i primi ascoltatori della predica di Pietro il giorno di Pentecoste, che Luca immagina nelle immediate vicinanze del «piano superiore» (*At* 2,1ss.; cf 1,13), membri del vicino quartiere essenico di Gerusalemme? L'ipotesi espressa indipendentemente l'uno dall'altro da H. Kosmala[15] e B. Pixner,[16] secondo la quale i «giudei osservanti» del racconto della Pentecoste erano esseni convertiti,

[13] Cf M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988³, pp. 319ss.; R. RIESNER, in FS [scritti in onore di] I. H. Marshall, Grand Rapids – Carlisle 1994, p. 277.

[14] Questa etimologia non esclude che al nome della setta degli «esseni» siano stati dati poi anche altri significati, poiché etimologie e giochi di parole popolari erano nel giudaismo neotestamentario graditi a tutti senza eccezione. Per altre possibilità cf quanto viene proposto da A. ADAM (rielaboraz. C. BURCHARD), *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1972², pp. 1ss. e da S. GORANSON, *«Essenes»: Etymology from* tf[, in RQ 11 (1984), pp. 483-498. Ma cronologicamente impossibile è la derivazione del nome «esseni» dal loro insediamento di Gerusalemme sul «Sion» (R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – City of Jesus*, Grand Rapids 1980, pp. 65ss.; *Id.*, in BZ 29, 1985, p. 266), perché Giuseppe Flavio permette di verificare la denominazione del gruppo fin dai suoi inizi.

[15] *Hebräer – Essener – Christen*, Leiden 1959, pp. 297ss.

[16] *An Essene Quarter on Mt. Zion*, in FS [studi in onore di] B. BAGATTI, Jerusalem 1976, pp. 277-279; in HIL 113/2-3 (1981), pp. 11ss.

sembra contraddetta dalla loro stessa provenienza da così tante parti delle regioni mediterranee, situate ad oriente dell'Impero Romano (*At* 2,9-11). Questa difficoltà viene a cadere, naturalmente, se con la maggior parte degli studiosi si vede nell'elenco dei popoli un'aggiunta successiva inserita da Luca in un racconto originario.[17] È anche possibile che con il quartiere essenico di Gerusalemme fossero in relazione anche alcuni dei giudei[18] che erano giunti così numerosi dalla diaspora.[19] Ci si può anche chiedere, inoltre,[20] se non ci fossero «esseni nella diaspora».[21] Si possono ricordare i fenomeni analoghi di una diaspora di «battezzatori»[22] e di una di samaritani.[23] Allusioni a gruppi essenizzanti potrebbero esserci, oltre che nello scritto *De vita contemplativa* di Filone, dove si descrive la vita di un gruppo di «terapeuti» in Egitto,[24] anche per le regioni orientali del Mediterraneo,[25] per l'Asia Mi-

[17] Una rassegna delle varie opinioni si trova in G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg 1980, pp. 252-255. Per una complessiva discussione esegetica su *At* 2,1-13 cf J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973.

[18] M. HENGEL, in ThBeitr 21 (1990), pp. 185ss., ritiene che dal quartiere essenico di Gerusalemme fosse attratto anche Saulus/Paulus.

[19] Cf M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus*, in ZThK 72 (1975), pp. 151-206.

[20] H. KOSMALA, *Hebräer – Essener – Christen*, Leiden 1959, p. 471.

[21] Ad una relativamente numerosa diaspora d'esseni, più moderati di quelli che vivevano nella comunità di Qumran, pensano, tra gli altri, A. NEGOÏTSA, *Did the Essenes Survive the 66-71 War?*, in RQ 6 (1969), pp. 517-530 (522ss.) e M. BROSHI (cf A. RABINOVICH, *Essenes in Exile* [intervista con Magen Broshi], in «Jerusalem Post Magazine», 13.11.1981, p. 10).

[22] Cf H. LICHTENBERGER, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts*, in ZThK 84 (1987), pp. 36-57, ed anche D. R. SCHWARTZ, *On Quirinius, John the Baptist, Melchizedek, Qumran And Ephesus*, in RQ 13 (1988), pp. 635-646.

[23] Cf A. D. CROWN, *The Samaritan Diaspora*, in *Id.*, *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 195-217.

[24] Cf E. SCHUERER, *History of the Jewish Poeple II*, Edinburgh 1979; pp. 591-597; O. BETZ, *Essener und Therapeuten*, in TRE X, Berlin 1982, pp. 386-391.

[25] Come esseno viene considerato il μάγος (*At* 13,4-12 [8]) Elimas, chiamato BAR-JESUS, da C. DANIEL, *Un Essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Barjésu*, in Mus 84 (1971), pp. 455-476. Grazie ai manoscritti di Qumran sappiamo quale importanza avessero presso gli esseni le pratiche astrologiche e magiche. Cf M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988³, pp. 432-445. Ad una presenza d'esseni a Corinto ha pensato C. DANIEL, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrân*, in RQ 5 (1966), pp. 553-567. Ma espressioni di tono essenico nelle due lettere ai Corinzi si spiegano piuttosto in opposizione a giudeo-cristiani essenizzanti.

nore[26] e persino per Roma.[27] Neanche la menzione di proseliti tra i nuovi convertiti della prima festa di Pentecoste (*At* 2,11) dovrebbe co-

[26] Collegandosi con quanto afferma J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistles to the Colossians And Philemon,* London 1875, pp. 73, 133, J. MURPHY-O'CONNOR, *The Essenes And Their History,* in RB 81 (1974), pp. 215-244 (225), ritiene possibile non soltanto un influsso essenico nelle idee erronee dei colossesi (cf *Col* 2,16-18 [cf p. 161, nota 178]), ma anche una presenza di pre-esseni fra i giudei deportati da Babilonia, attorno al 213 a.C., da Antioco III. Lightfoot, *op.cit.*, p. 95, ritiene esseni anche gli esorcisti giudei incontrati da Paolo ad Efeso (*At* 19,13).

*[27] Come informa più volte GIUSEPPE FLAVIO (*Bell* I 78; II 113.159), era presente tra gli esseni il fenomeno della profezia. Un'interessante figura della Chiesa primitiva è Manaen, che gli *Atti degli Apostoli* (13,1) menzionano tra i profeti e dottori della comunità d'Antiochia sull'Oronte. Egli viene presentato come compagno d'infanzia (σύντροφος) d'Erode Antipa (23 a.C. – 40/45 d.C.). Secondo A. ZIMMERMANN, *Die urchristlichen Lehrer,* Tübingen 1988³, pp. 130-132, per questo profeta del cristianesimo primitivo ed ex-esseno si potrebbe pensare ad una relazione di parentela con un veggente esseno dello stesso nome. Se si accettasse questa identificazione, si potrebbe allora immaginare anche la venuta di un esseno a Roma, poiché qui, secondo Giuseppe Flavio (*Ant* XVIII 20), crebbe Erode antipa. Nella comunità cristiana romana sembrano essere stati più tardi anche membri essenizzanti. Cf F. F. BRUCE, *«To the Hebrews»: A Document of Roman Christianity*, in ANRW II 25,4 (a cura di W. HAASE), Berlin – New York 1987, 3496-3521 (4513); E. RUCKSTUHL, in *Id.*, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 170-176 (ed anche alle pp. 1882-1885). Questa tendenza venne introdotta solo da giudeo-cristiani immigrati, oppure c'erano già prima dei giudei essenizzanti nella capitale dell'Impero? Per Clemente Romano, fine del I sec. d.C., B. ROCCO, *S. Clemente Romano e Qumran*, in RBI 20 (1972), pp. 277-290, ha avanzato l'ipotesi che egli fosse un esseno convertito e forse addirittura uno dei sacerdoti menzionati negli *Atti degli Apostoli* (6,7) (cf sopra, pp. 124-125). Non arriva a tanto A. JAUBERT, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, in VigChr 18 (1964), pp. 193-203, che però pensa egualmente all'influsso di tradizioni che vivevano tra giudeo-cristiani romani con carattere sacerdotale. Se per Clemente Romano si dovesse prendere in considerazione un tale retroscena, si potrebbe spiegare più facilmente perché più tardi gli furono attribuiti gli scritti pseudo-clementini, di tono essenizzante. Osservazioni specifiche farebbero pensare a materiale semitico, per esempio, dietro PsClemH III 25 (M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea*, Cambridge 1987, p. 130), come anche, eventualmente, si può pensare ad una grande vicinanza con Qumran (M. WEINFELD, *The Organizational Pattern And the Penal Code of the Qumran* Sect, Freiburg/Schw.-Göttingen 1986, pp. 65-69) in PsClemH I 1ss. (Rehm, in GCS 42,1-4). La corrente giudeo-cristiana che si rende visibile nelle visioni del *Pastor Hermae* nella metà del II sec. d.C. a Roma (S. GIET, *Un courant Judéo-Chretien à Rome au milieu du IIe siècle?*, in *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris 1965, pp. 95-112) ebbe una coloritura sorprendentemente essenica. Cf J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, in RB 60 (1953), pp. 41-82; J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1974, pp. 109-119.

stituire necessariamente un argomento contro gli esseni per il fatto che anche il Documento di Damasco (CD 14,4.6) e il Rotolo di Rame (3Q15 9,14ss.) ne parlano come di convertiti dal paganesimo.[28] Almeno per il futuro gli esseni sembrano aver aspettato grandi masse di pellegrini a Gerusalemme (5Q15).[29]

Già nel 1954 G. Kretschmar, in uno studio ricco di riferimenti sulle origini della festa cristiana di Pentecoste, ebbe a scrivere: «La tradizione cristiana della Pentecoste nacque in ambienti della comunità primitiva che, nel loro modo di pensare, e quindi probabilmente per la loro provenienza, erano qualificati da tradizioni che oggi potremmo comprendere soprattutto in una comunità federata (essenica), così come la conosciamo dal Documento di Damasco e dai rotoli del Mar Morto. Tuttavia, questo risultato più ovviamente sorprendente delle nostre ricerche non isola la storia della Pentecoste, ma la colloca proprio in una stretta connessione con le altre notizie che abbiamo sugli inizi della comunità a Gerusalemme. Il resoconto sull'elezione suppletiva di Mattia (cf più avanti, p. 142) appartiene alla cerchia dei Dodici così come vi appartengono le diverse notizie sulla comunanza dei beni a Gerusalemme (cf più avanti, p. 144). In entrambi i casi si tratta di notizie delle quali è stato giustamente rilevato il valore storico. Ma se esse vengono classificate come storiche, se ne deduce l'ovvia conclusione che la comunità primitiva, o almeno una cerchia in mezzo ad essa, inizialmente si è proposta ed anche organizzata, per qualche tempo, in analogia con la comunità della (nuova) alleanza».[30] Alla stessa conclusione giunge anche una ricerca condotta dal 1990 da C. Grappe: «*Ci sembra, e cercheremo anche di dimostrarlo, che il gruppo in seno al quale è stata elaborata questa tradizione* [cioè l'avvenimento della Pentecoste] *è proprio quello che, alle origini del movimento cristiano, si è riunito a Gerusalemme. Altre tradizioni riprese nei pri-*

[28] Del resto, la loro posizione era trattata molto ingiustamente. Cf J. M. BAUMGARTEN, *The Exclusion of «Netinim» And Proselytes in 4Q Florilegium*, in *Id.*, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 75-87

[29] Cf J. LICHT, *An Ideal Town Plan from Qumran – The Description of the New Jerusalem*, in IEJ 29 (1979), pp. 45-59; M. CHYUTIN, *The New Jerusalem: Ideal City*, in «Dead Sea Discoveries» 1 (1994), pp. 71-97. Le case della Gerusalemme escatologica dispongono nella loro totalità di un piano superiore (*ibidem*, pp. 87-94).

[30] *Himmelfahrt und Pfingsten*, in ZKG 66 (1954/55), pp. 209-253 (249ss.). Cf anche J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leiden 1961², pp. 228-235.

mi cinque capitoli degli Atti mostrano che esso è stato influenzato, in un primo tempo, dall'organizzazione essenica e che a questa esso si è più o meno ispirato».[31]

2. LA TRADIZIONE CRISTIANA DI SION

a) L'avvenimento di Pentecoste e la tradizione di Sion

Nel riferire sull'avvenimento della Pentecoste Luca parla di una «folla» (τὸ πλῆθος) di giudei «osservanti» (*At* 2,5ss.). L'equivalente ebraico הָרִבִּים[32] per l'espressione greca era a Qumran (1QS 6,1 ed altrove) una frequente indicazione per l'adunanza plenaria della comunità. Sappiamo ora dal Rotolo del Tempio che la festa (settimana) di Pentecoste svolgeva un ruolo molto importante nell'anno liturgico degli esseni (11QMiqd 18,10-19,9).[33] Alcuni studiosi ritengono che in questa festa i novizi venivano accolti nell'«alleanza» della comunità.[34] Ciò potrebbe contribuire a spiegare la presenza anche di un numero piuttosto grande di «pii» stranieri. Dal *Libro dei Giubilei* (*Jub* 1,1; 6,17-19; 14,20) e dalla *Regola della Comunità* di Qumran (1QS 1,16-2.25) si può dedurre che i gruppi essenici celebravano la Pentecoste come rinnovamento dell'Alleanza del Sinai.[35] Proprio il confronto con gli scritti di Qumran rafforza l'impressione che gli *Atti degli Apostoli* raccontino l'avvenimento della Pentecoste stabilendo un certo parallelismo con l'Alleanza stipulata sul Sinai.[36] Per questo Luca stabilisce sulla funzione di giudici che i Dodici eserciteranno

[31] *A la jonction entre Inter et Nouveau Testament: Le récit de la Pentecôte*, in FV 89 (1990), pp. 19-27 (26ss.). L'articolo riepiloga una tesi di laurea: C. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Thèse de doctorat (Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg) 1989 [ora: Paris 1992].

[32] Bibliografia in H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, pp. 152ss.

[33] Cf Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 103-108.

[34] Cf specialmente O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, in *Id.*, *Jesus der Messias Israels*, Tübingen 1990, pp. 21-48.

[35] Cf B. NOACK, *The Day of the Pentecost in Jubilees, Qumran And Acts*, in ASTI 1 (1962), pp. 73-95. Più recente bibliografia in T. ELGVIN, *The Covenant Festival And the Temple Scroll*, in JJS 36 (1985), pp. 103-106.

[36] Cf G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg 1980, pp. 246ss.; J. A. FITZMYER, *The Ascension of Christ And Pentecost*, in TS 45 (1984), pp. 409-440 (430-437), ed

nei confronti di tutto Israele (*At* 2,14.36) un collegamento con la stipulazione della «nuova Alleanza» nell'ultima Cena pasquale di Gesù (*Lc* 22,20.29; cf *Es* 24,8),[37] che per lui probabilmente venne celebrata nello stesso luogo dell'avvenimento di Pentecoste (cf sopra, p. 94).

Secondo gli *Atti degli Apostoli* (2,17-21), Pietro citò nel suo discorso le parole del profeta *Gioele* (3,1-5), che a loro volta si rifacevano alla storia dell'effusione dello Spirito sugli anziani d'Israele presso il Sinai (*Nm* 11,25-30), per spiegare l'avvenimento di Pentecoste. Pietro usa qui una formula d'introduzione («Negli ultimi giorni»), per la quale si trova una corrispondenza nella terminologia esegetica di Qumran (CD 1,12; 1QpHab 2,7; 7,2). In Luca la citazione di Gioele s'interrompe prima delle parole «poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza» (*Gl* 3,5b).[38] Si ripropone anche qui (cf sopra, p. 72) la domanda: esisteva già nel I secolo l'opinione secondo cui la collina sud-occidentale della città corrispondeva a quel monte al quale si ricollegavano così tante promesse dell'Antico Testamento? Oppure fu l'avvenimento di Pentecoste in questo luogo di Gerusalemme ad avere come conseguenza la denominazione della collina come Sion?

b) La tradizione di Sion e la promessa di Davide

Dal IV secolo alla fine del XIX d.C. ci fu la convinzione incontestabile secondo cui la tradizione cristiana localizzava il Monte Sion, così spesso menzionato nell'Antico Testamento, proprio sulla collina sud-occidentale. Oggi invece non c'è più un archeologo[39] che negherebbe

anche M. WEINFELD, *Pentecost As Festival of the Giving of the Law*, in «Immanuel» 8 (1978), pp. 7-18; A. J. M. WEDDERBURN, *Tradition And Redaction in Acts 2.1-13*, in JSNT 55 (1994), pp. 27-54 (29-39), come anche, soprattutto, M. DELCOR, in FS [scritti in onore di] Milik, Cracovia 1992, pp. 35-42

[37] Cf J. A. FITZMYER, in TS 45 (1984), p.433.

[38] S. HEID, *Das Heilige Land: Herkunft und Zukunft der Judenchristen*, in «Kairos» 34/35 (1992/93), pp. 1-16 (15ss.): «Che Pietro non menzioni il monte Sion e Gerusalemme è comprensibile, propriamente parlando, soltanto per i suoi ascoltatori di Gerusalemme, poiché essi, insieme a lui, si trovano proprio nella suddetta città. Sì, per loro deve apparire come vero culmine della predica proprio quanto (*Gl* 3,5b) viene taciuto nella redazione di Luca». L'essenza della tradizione di *At* 2,1-13 rinvia, secondo Heid, *ibidem* 13-17, alla comunità primitiva di Gerusalemme.

[39] Costituisce una strana eccezione l'esegeta G. M. Pace, *Il Colle della Città di Davide*, in BeO 25 (1983), pp. 171-182.

l'ubicazione della rocca di Sion (צִיּוֹן), conquistata da Davide ai Gebusei (*2 Sam* 5,7), sulla collina sud-orientale. Qui furono erette anche le tombe dei re della dinastia davidica.[40] In connessione con l'alleanza di Davide (*2 Sam* 23,5; *Sal* 88 [89],4; 131 [132],12; cf *2 Sam* 6-7),[41] il nome «Sion» divenne poi, soprattutto nei *Salmi* (*Sal* 13 [14],7; 49 [50], 2, e altrove), sinonimo della futura salvezza. Nel caso che si localizzasse Acra dei Seleucidi sulla collina occidentale,[42] allora al tempo degli Asmonei la collina del Tempio si sarebbe chiamata «Sion» (*1 Mac* 4,37ss.), mentre la collina occidentale si sarebbe chiamata «città di Davide» (*1 Mac* 1.33-36; 14,36), ma una tale opinione è attualmente quasi completamente priva di sostegno.[43] Giuseppe Flavio cercò allora senza alcun dubbio, ma senza menzionare il nome «Sion», la rocca conquistata da Davide (*2 Sam* 5,7 [מצוּדָה] sulla collina occidentale (*Bell* IV 137 [φρούριον]; cf *Ant* VIII 61-65).

La profezia di Sion ha svolto anche a Qumran un ruolo importante, come mostra soprattutto la magnifica composizione dei *Salmi* 11QPs[a] 12,1-15. Il concetto di Sion ha una notevole importanza specialmente nella descrizione della città santa escatologica.[44] «Sebbene questi testi siano orientati verso una Gerusalemme futura, indicano però una comunità che non mette in discussione la centralità del culto sacrificale nel Tempio di Gerusalemme».[45] 4QFlorilegium 1,10-13 annuncia, partendo dalla profezia di Natan su Davide (*2 Sam* 7,11-14), con accenno ad

[40] L. DEQUEKER, *The «Tomb of David» in the «City of David»*, in M. AUGUSTIN – K. D. SCHUNCK, *«Wünschet Jerusalem Frieden»*, Frankfurt 1988, pp. 77-92, non mette certamente in discussione il luogo della città gebuseo-davidica sulla collina sud-orientale, ma ritiene le notizie delle tombe dei re in questa città di Davide (*1 Re* 2,10 / *2 Cr* 9,31, e altrove) solo un risultato di una revisione testuale del periodo dei Maccabei. Ma ciò contrasta già con la descrizione contenuta in *Esd* 3,15ss. Cf J.M. MYERS, *Ezra – Nehemiah*, Garden City 1965, pp. 116-119.

[41] Cf H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, in *Vom Sinai zum Zion*, München 1984², pp. 113-129.

[42] Cf L. H. VINCENT, *Les forteresses I: Acra*, in *Id.*, *Jérusalem de l'Ancien Testament I*, Paris 1954, pp. 175-192; E. M. LAPERROUSAZ, *Angle sud-est du «Temple de Salomon» ou vestiges de l'«Acra des Séleucides»? Un faux problème*, in Syr 52 (1975), pp. 241-259.

[43] Cf lo sguardo d'insieme sullo stato della discussione in E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, pp. 115-117; B. MAZAR, *The Temple Mount*, in «Biblical Archaeology Today», Jerusalem 1985, pp. 463-468; K. DECOSTER, *Flavius Josephus And the Seleucid Acra in Jerusalem*, in ZDPV 105 (1989), pp. 70-84.

[44] Cf anche 1QM 12,12-15; 19,5; 1Q25 9,1; 11,1; 1Q32; 2Q24; 4QPs[a] 12,1-15.

[45] E. OTTO, צִיּוֹן *siijon*, in ThWAT VI, Stuttgart 1989, pp. 994-1028 (1027).

Amos 9,11 («In quel giorno rialzerò la capanna di Davide che è caduta»), la comparsa dei due unti sul Sion (4QFlor 1,12 [בצי]ון).[46] Cercarono gli esseni questo monte Sion già sulla collina sud-occidentale da loro chiaramente apprezzata (cf sopra, pp. 72ss)? Ma anche se *1.Henoch* 26-27 dovesse avere sotto gli occhi questo monte, tuttavia in tale contesto non appare il nome Sion.

Le poche esplicite menzioni di Sion nel Nuovo Testamento (*Mt* 21,5; *Gv* 12,15; *Rm* 9,33; 11,26; *1 Pt* 2,6; *Eb* 12,22; *Ap* 14,1) sono tali da rendere difficile stabilire se di volta in volta si sia pensato ad un concreto luogo terreno. In *Rm* 11,25ss., la liberazione escatologica è legata al motivo del pellegrinaggio dei popoli, e Paolo scrive, contro il testo ebraico e greco, che il liberatore verrà non «per Sion», ma «da Sion» (ἐκ Σιών). Si rimane completamente nel dubbio, qui, se si debba decidere tra la Gerusalemme terrena, quella celeste o quella escatologica, poiché «dal punto di vista giudaico è del tutto ovvio il collegamento fra tutti e tre gli aspetti».[47] In *Eb* 12,22, dove il Sinai viene contrapposto al Sion, si potrebbe intendere per «Sion» non semplicemente la celeste-futura città di Dio, ma anche la Gerusalemme terrena.[48] Già in *Isaia* 2,1-5 (cf *Mic* 4,1ss.) il monte Sion viene implicitamente contrapposto al Sinai come monte escatologico della Rivelazione,[49] ed espressamente ciò accade nel *Libro dei Giubilei* (4,26).[50] Luca ha rivendicato il compimento di questa profezia d'Isaia per Gesù e la sua comunità. L'esposizione dei primi capitoli degli *Atti degli Apostoli* è infatti fortemente caratterizzata dalla promessa che «da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore» (*Is* 2,3; cf *Mic* 4,2).[51] Ma non si tratta qui

[46] Ricostruzione del testo secondo E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1971², p, 256.

[47] S. HEID, in «Kairos» 34/35 (1992/93), p. 11.

[48] Cf G. W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Garden City 1981², pp. 222ss., 255-263.

[49] Cf W. D. DAVIES, *The Gospel And the Land*, Berkeley 1974, pp. 138ss.

[50] «Poiché quattro luoghi sulla Terra appartengono al Signore: il Giardino dell'Eden e il Monte dell'Aurora e questo Monte, sul quale tu sei oggi, il Monte Sinai, e il Monte Sion saranno santificati nella nuova creazione per la santificazione della Terra» (JSHRZ II/3, 346). Precedentemente (*Jub* 4,25) viene detto di Enoc: «Ed egli bruciò di sera, nel santuario, un'offerta d'incenso, che venne accettata dal Signore sul Monte a mezzogiorno» (*ibidem*, 345ss.). Secondo E. RAU, *Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs*, tesi di laurea, Hamburg 1974, pp. 395ss., il monte sul quale Enoc sacrifica sarebbe il Sion (cf *Jub* 1,28).

[51] Cf B. GERHARDSSON, *Memory And Manuscript*, Lund – Kopenhagen 1964², pp. 214-220.

semplicemente di una costruzione di Luca, come spesso si è ritenuto.[52] Soprattutto B. F. Meyer fa giustamente osservare quanto profondamente il radunarsi a Gerusalemme dopo la Pasqua trovasse la sua motivazione in una consapevolezza della comunità primitiva che in ultima analisi deve essere fatta risalire a Gesù.[53]

La purificazione del Tempio (*Mt* 21,12-17 / *Mc* 11,15-17 / *Lc* 19,45ss. / *Gv* 2,14-16) significava per Gesù due cose: la fine del culto sacrificale voluta da Dio, ma anche l'istituzione del Tempio come casa escatologica di preghiera per i popoli pagani. Nello stesso tempo Gesù considerava la sua morte e risurrezione come inizio di un nuovo Tempio spirituale nella forma della comunità dei suoi discepoli (*Mc* 14,58-62; cf 4QFlor 1,1ss.). La consapevolezza della comunità primitiva era simile a quella della comunità di Qumran (cf 1QS 8,5-9; 1QH 6,25-28, ed altrove), nel senso che entrambi si consideravano come il santuario escatologico.[54] Ma mentre per il gruppo essenico, a motivo del loro carattere esclusivo, fu possibile almeno temporaneamente separarsi dal resto del popolo di Dio ed anche sciogliere il legame concreto con la città santa, la comunità primitiva di Gesù sapeva di essere mandata all'intero Israele. La nuova comunità messianica doveva quindi costituirsi al centro dell'antico popolo di Dio, per poter raggiungere Israele nella sua totalità con la chiamata alla conversione. Un argomento per la differenza tra la comunità primitiva di Gerusalemme e la consapevolezza che gli esseni avevano di se stessi è l'antica denominazione con cui la comunità indicò se stessa, cioè «Chiesa di Dio», ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (*Gal* 1,13; *1 Cor* 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; *2 Cor* 1,1). Essa poté «effettuarsi come trad[uzione] del termine *qᵉhal el* (1 QM 4,10; 1QSᵃ 1,25 [em]), documentato nel giudaismo apocalittico..., che qui indica l'ordine escatologico di Dio».[55]

B. F. Meyer ha ben espresso sinteticamente in che modo, nella consapevolezza che la comunità primitiva aveva del compimento, spiritua-

[52] A una tale consapevolezza che di se stessa aveva la comunità di Gerusalemme allude anche un passo come quello di *1 Cor* 14,36 (cf 14,34). Cf a tale riguardo F. F. BRUCE, *1 And 2 Corinthians*, London 1971, p. 136.

[53] *The Early Christians*, Wilmington 1986, pp. 53-66.

[54] Cf ora specialmente C. GRAPPE, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris 1992.

[55] J. ROLOFF, ἐκκλησία, in EWbNT 1, Stuttgart 1980, pp. 998-1011 (1000). Cf già P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1966², pp. 210ss.

lizzazione e concretezza costituissero un tutt'uno: «*Come luogo in cui Dio aveva la sua dimora, la comunità fu la primizia della salvezza messianica; e poiché le primizie santificano l'intero futuro raccolto, questa comunità su Sion santificò tutto Israele sul punto d'entrare nella sua eredità. Non la comunità al posto di Sion, ma su Sion. Tra Sion e la comunità c'era un vincolo di reciproca dipendenza. Era la comunità a rendere Sion la Sion del compimento, era Sion a stabilire l'accordo tra i termini della profezia e quelli del compimento. Proprio nel compimento delle Scritture la comunità pasquale di Gerusalemme divenne il punto di riunione per i dispersi d'Israele (At 2, 5-11)... Essi si videro non solo come gli eredi, ma come il compimento vivente della promessa e della profezia biblica su Sion. Essi e il monte sul quale si erano stabiliti costituirono insieme quella Sion alla luce della quale i popoli erano destinati a camminare (Is 60,3) e alla quale ogni mortale, al di là del suo luogo di provenienza, avrebbe detto: "Sono in te tutte le mie sorgenti"* (*Sal* 86,7)».[56] Poiché lo stesso Luca, come mostrano la seconda parte degli *Atti degli Apostoli* e soprattutto la loro conclusione (*At* 28,23-28), guardava alla città santa, il concentrarsi dei primi capitoli sulla città santa poté rifarsi a fonti o tradizioni che indicano Gerusalemme (cf sopra, p. 96).

Secondo *At* 15,16ss., il fratello del Signore Giacomo si richiamò, nel cosiddetto Concilio degli Apostoli (sulla collina sud-occidentale?), alle stesse parole del profeta *Amos* (9,11ss.), che mentre nel Nuovo Testamento non svolge alcun ruolo, nel *Florilegium* scoperto nella grotta 4Q ne svolge invece uno tanto più grande. Salva qualche eccezione,[57] rimane il fatto che la forma testuale neotestamentaria è più vicina alle citazioni di Qumran (4QFlor 1,12; CD 8,16) che alla versione dei Settanta.[58] Come in 4FLor 1,10-13, anche in *At* 15,16 risultano collegate le

[56] *The Early Christians*, Wilmington 1986, pp. 57.66.

[57] E. RICHARD, *The Old Testament in Acts: Wilcox's Semitisms Reconsidered*, in CBQ 42 (1980), pp. 330-341 (339).

[58] Cf J. DE WAARD, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls And in the New Testament*, Leiden 1966, pp. 24-26; G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran*, Sheffield 1985, pp. 210ss. Sorprende che nella più recente ricerca specialistica sulla citazione d'Amos condotta da P. A. PAULO, *Le problème ecclésial des Actes à la lumière de deux prophéties d'Amos*, Paris 1985, pp. 76-79, la questione su una parentela con Qumran della forma testuale non viene neppure posta. Cf anche R. RIESNER, in FS [scritti in onore di] I. H. MARSHALL, Grand Rapids – Carlisle 1994, p. 271, e vedi anche Appendice 3.

profezie di *Am* 9,11ss. e di *2 Sam* 7,13ss.[59] Con la citazione da *Amos* riferita negli *Atti degli Apostoli* Giacomo intendeva integrare la nascente comunità di cristiani convertiti dal paganesimo nella promessa di Davide, che secondo il Vangelo di Luca aveva nella famiglia di Gesù una preminente importanza (*Lc* 1,32; 2,4, e altrove). Non si può ovviamente dedurre, da questo solo passo degli *Atti*, che Giacomo fosse particolarmente vicino alle idee esseniche. Tuttavia, anche la lettera proveniente dalla cerchia del fratello del Signore (cf p. 97, nota 48) è ricca di parallelismi con Qumran.[60] La più esauriente monografia moderna su Giacomo arriva alla conclusione: «*Giacomo il fratello del Signore, noto come "il Giusto" e "il Baluardo", appare come un pio nazireo che rimase tale per tutta la vita e autorevole apostolo giudeo-cristiano, un misto unico tra santo e profeta dell'Antico Testamento, stranamente somigliante al Maestro di Giustizia, che avrebbe potuto costituire davvero un ponte tra i nazirei cristiani galilei e i membri della comunità di Qumran*».[61] Molto recentemente R. J. Bauckham ha richiamato l'attenzione sulla particolare vicinanza tra la lettera del fratello di Gesù Giuda, da lui ritenuta autentica, e l'esegesi-*pesher* di Qumran.[62] Un'impronta sorprendentemente simile a quella della lettera di Giuda, dovuta alla tradizione di Enoc (cf *Gd* 14), viene vista da Bauckham dietro la genealogia di Gesù (*Lc* 3,23-38), appartenente alla particolare tradizione di Luca, che egli fa derivare dalle tradizioni familiari.[63]

Il pensiero genealogico-davidico[64] si preoccupò che la guida della

[59] Cf J. DUPONT, «*Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée*» (*Ac 15,16 = Am 9,11*), in E. GRÄSSER – O. MERK, *Glaube und Eschatologie* (FS [scritti in onore di] W. G. KÜMMEL), Tübingen 1985, pp. 19-32 (27.29).

[60] Cf specialmente il commento di F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Freiburg 1987[5].

[61] J. ADAMSON, *James – the Man And His Message*, Grand Rapids 1988, p. 20.

[62] *Jude – 2 Peter*, Waco 1983, p. XI: «*Giuda offre una rara possibilità di guardare in quegli ambienti cristiani palestinesi nei quali i parenti di Gesù svolgevano ruoli di capi*». Cf anche *James, 1 And 2 Peter, Jude*, in D. A. CARSON – H. G. M. WILLIAMSON, *It Is Written* [FS (scritti in onore di) B. LINDARS], Cambridge 1988, pp. 303-317 (305): «*Tutta la serie di somiglianze da noi notate allinea il metodo* midrash *di Giuda più ai* pesharim *di Qumran che ad altri esempi d'esegesi ebraica*».

[63] *Jude And the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, pp. 315-373.

[64] Nella questione circa la sopravvivenza della tradizione familiare davidica oltre l'esilio non può avere l'ultima parola una visione scettica come quella di H. G. KEPPENBERG, *Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas*, in J. TAUBES, *Religionstheorie und Politische Theologie III*, München 1987, pp. 127-147. Conosciamo ora un'iscrizione di un ossa-

comunità primitiva di Gerusalemme rimanesse anche dopo la morte di Giacomo nelle mani di appartenenti alla stirpe di Gesù (cf sopra, p. 101). Se la collina sud-occidentale era la sede di una dinastia davidica rivissuta in un senso spirituale-escatologico, allora era ovvio per i primi cristiani concentrare su questo monte di Gerusalemme il concetto profetico di Sion. Una delle domande più interessanti riguardanti la topografia di Gerusalemme è quella rivolta a sapere quando e perché avvenne lo spostamento del nome «Sion» dalla collina sud-orientale o orientale su quella sud-occidentale. Il metodo migliore sembra quello di risalire a chiare testimonianze partendo da quelle più recenti.

c) La collina sud-occidentale come Sion escatologica

Un chiaro testimone per il collegamento tra la promessa veterotestamentaria di Sion e la collina sud-occidentale è Eusebio, che sul compimento della profezia d'*Isaia* 2,3 ebbe a scrivere:

> «" Poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore [*Is* 2,3] " Ma la legge che esce da Sion, diversa da quella data da Mosè nel deserto del Sinai, è forse qualcosa di diverso dalla Parola del Vangelo, che è uscita dal nostro Salvatore Gesù Cristo e dai suoi Apostoli da Sion ed è arrivata a tutti i popoli? È certo, infatti, che essa [è uscita] da Gerusalemme e da questo Monte Sion a lei vicino (ἀπὸ τῆς Ἰερουσαλὴμ καὶ τοῦ ταύτῃ προσπαρακειμένου ὄρους), dove il nostro Salvatore e Signore spesso si trattenne ed impartì molti insegnamenti».[65]

rio del tempo precedente al 70, che menziona la «casa di Davide». Cf D.GLUSSER, «*The House of David*» *on an Ossuary*, in «The Israel Museum Journal» 5 (1986), pp. 37-40 (un'illustrazione anche in *Id.*, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, tav. 7). Per il periodo tra l'esilio e il Nuovo Testamento cf B. PIXNER, *Maria im Hause David*, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994⁴, pp. 42-55. Per l'origine davidica di Gesù cf F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1974⁴, pp. 242-251.

[65] *Dem Ev* I 4 (HEIKEL, GCS 23,19ss.): Ἐκ γὰρ Σιὼν εξελεύσεται νόμος καὶ λόγος Κυρὶου ἐξ Ἱερουσαλήμ... Τίς δ'ἂν εἴη ὁ ἐκ Σιὼν προεληλιθὼς νόμος, ἕτερος ὢν τοῦ ἐπὶ τῆς ἐρήμου διὰ Μωσέως ἐν τῷ Σινὰ ὄρει νενομοθετημένου, ἀλλ' ἢ ὁ Εὐαγγελικος λόγος, ὁ διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἐκ τῆς Σιὼν προεληλυθὼς, καὶ διελθὼν πάντα τὰ ἔθνη; πρόδηλον γὰρ ὡς ἀπο τῆς Ἱερουσαλήμ, καὶ τοῦ ταύτῃ προσπαρακειμένου Σιὼν ὄρους, ἔνθα τὰς πλείστας διατριβάς τε καὶ διδασκαλίας ὁ Σωτὴρ καὶ Κύριος ἡμῶν πεποίητο...

Secondo il suo *Onomastikon* Eusebio cercò Sion sulla collina sud-occidentale distinta dalla posizione occupata da Aelia Capitolina.[66]

Ma anche Origene collegò già la profezia d'Isaia riguardante Sion con il luogo d'origine della Chiesa primitiva a Gerusalemme[67] ed in questo ebbe chiaramente un'idea concreta sul luogo (cf sopra, pp. 117-118). Alla metà del secondo secolo ci porta una testimonianza di Melitone di Sardi, che tra il 160 e il 170 d.C. scriveva nella sua «Omelia di Pasqua».

> Poiché la Legge è diventata Logos e l'Antico è diventato nuovo. Entrambi sono usciti da Sion e da Gerusalemme (συνεξελθὼν ἐκ Σιὼν καὶ Ἱερουσαλήμ).[68]

Poiché questo vescovo dell'Asia Minore nel passo dell'omelia sul Golgota (§§ 92-94) ricorre alle sue conoscenze acquisite durante il suo viaggio in Palestina (cf sopra, p. 102), ci si può chiedere se egli non pensi a concreti riferimenti spaziali anche per quanto riguarda la Sion del compimento neotestamentario. Un argomento a favore di una tale ipotesi è il fatto che Melitone sembra avere davanti agli occhi la doppia località già esistente fin dalla fondazione della colonia romana, quella di Aelia a nord, quella di Sion, davanti alla città, a sud.[69]

I più antichi tentativi d'individuare nuovamente il concetto di Sion ci portano alle *Vitae Prophetarum*. Il brano sulla fine d'Isaia sposta Sion chiaramente sulla collina sud-occidentale:

> «La tomba [d'Isaia] si trova accanto ai sepolcri dei re, dietro i sepolcri dei giudei sulla parte meridionale. Salomone infatti costruì la tomba di Davide ad oriente di Sion» (§ 13).[70]

Subito dopo (§ 14) il Sion viene contrapposto al Sinai come luogo della Rivelazione escatologica. Da dove proviene questo pseudepigrafo? Si tratta chiaramente della rielaborazione cristiana di uno scritto fondamentalmente giudeo-semitico.[71] Sembra esserne stato responsabile un

[66] *Onomastikon* (KLOSTERMANN, GCS 11/1, 38.74ss.).

[67] *CCels* V 33,20-28 (cf nota 414).

[68] *Peri Pascha* 7 (HALL 5; PERLER, SC 123,64).

[69] Cf B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 306ss.

[70] Testo in T. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae*, Leipzig 1907, p. 70.

[71] M. PHILONENKO, *Prophetenleben*, in BHH III, Göttingen 1966, 1512ss. (1513), ritenne la recensione greca del Codex Marchalianus addirittura «priva di qualsiasi inter-

giudeo-cristiano di tendenza essenica.[72] P. Riessler arriva addirittura a chiedersi se questo stesso interpolatore non sia stato all'opera anche nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi,*[73] ed anche una ricerca moderna rileva sorprendenti parallelismi con questo scritto.[74] Il persistente interesse nel voler individuare sempre di nuovo Sion potrebbe trovare una più che valida spiegazione se le *Vitae Prophetarum* fossero passate prima d'Adriano attraverso la tradizione della comunità giudeo-cristiana.[75]

polazione cristiana». Tuttavia, tutte le versioni da noi conosciute sono chiaramente passate attraverso la tradizione (giudeo)cristiana. Cf M. DE JONGE, *Christelijke Elementen in de Vitae Prophetarum*, in NedTT 16 (1961/62), pp. 161-178. Si trova così proprio sul luogo di Sion nel § 14, con la frase «tutti i popoli adorano un legno», un'allusione alla croce di Gesù (cf *At* 5,30, come anche *Lc* 23,31; *Gal* 3,13; *1 Pt* 2,24).

[72] Viene messa in forte risalto la sobrietà di Daniele, e Nabucodonosor rinuncia, dopo la sua guarigione ottenuta da Dio grazie al profeta, a carne, pane e vino, a favore di ortaggi (§ 16). Ciò fa ricordare l'ascesi di Giovanni Battista (*Lc* 1,15; 7,33 [*Mt* 11,18]), di alcuni esseni e degli ebioniti essenizzanti (cf J. DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, London 1964, pp. 369-375), ma poi anche del primo monachesimo (cf D. SATRAN, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, in G. W. E. NICKELSBURG – J. J. COLLINS, *Ideal Figures in Ancient Judaism*, Chico 1980, pp. 33-48 [39-43]. Più volte (§§ 16.17.21) appare la denominazione di satana *Beliar*, che altrimenti è tipica per scritti essenici ed essenizzanti (J. A. FITZMYER, *Qumran And the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6: 14-71,* in *Id.*, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 205-217 [211-213]).

[73] *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel,* Heidelberg 1928, p. 1321.

[74] Cf D. SATRAN, *The Lives of the Prophets*, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen – Philadelphia 1984, pp. 56-60.

[75] Influssi chiaramente cristiani mostrano anche la profezia di Giona (§ 6) su Gerusalemme (cf *Lc* 19,40ss.; 21,24) e la profezia di Geremia [sic!] sul bambino della mangiatoia nato da una vergine (cf *Lc* 1-2). Sorprende una certa vicinanza con la particolare tradizione di Luca, che rinvia a Gerusalemme. Cf R. RIESNER, in K. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, pp. 43-36. Le indicazioni di luogo così precise (§§ 10,13) provengono da Gerusalemme. Cf J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, pp. 57ss., 72ss. È forse a caso che il discorso di Pietro, di tradizione prelucana, oltre alla promessa del trono eterno di Davide (*At* 2,30; cf *2 Sam* 7,12) menzioni anche la tomba di Davide (*At* 2,29)? Nelle *Vitae* si presta una particolare attenzione alla profezia sulla città santa, dove se ne presuppone (§§ 6.8) la conquista e la distruzione da parte dei romani (70 d.C.). Una relativamente grande partecipazione di circoli essenici alla redazione di pseudoepigrafi veterotestamentari viene postulata, come già precedentemente da P. Riessler (cf p. 105, nota 89), da quasi tutti i collaboratori dell'edizione curata da M. PHILONENKO, *La Bible – Écrits intertestamentaires*, Paris 1987. Ci si può chiedere se la comunità di Gerusalemme guidata dai parenti di Gesù (cf sopra, p. 101) non abbia svolto un certo ruolo nella trasmissione di scritti essenizzanti al cristianesimo (cf le precedenti argomentazioni). Se il discorso edito da M. VAN ESBROECK, *Discours*

Nel periodo tra il 70 e il 132 d.C. le tradizioni giudaiche circa la tomba d'Adamo sul monte del Tempio furono trasferite sul Golgota.[76] Allo stesso periodo si può far risalire facilmente anche una nuova individuazione di Sion. Nello scritto pseudo-ciprianeo *De montibus Sinai et Sion,*[77] che venne redatto probabilmente in ambiente giudeo-cristiano del II secolo[78] e che segue il calendario solare essenico-sacerdotale,[79] la contrapposizione dei due luoghi della Rivelazione risulta programmaticamente attuata. Secondo A. Schlatter, la tradizione (*De mont* 13) attribuita a un certo Giovanni risale a quel Giovanni che l'elenco dei vescovi compilato da Eusebio menziona all'inizio del II secolo a Gerusalemme (*HE* IV 5,3).[80] Il *De montibus Sinai et Sion*, da considerarsi quindi come uno scritto giudeo-cristiano, andrebbe esaminato anche nella prospettiva di altre possibili relazioni con Gerusalemme.

Se l'ubicazione del concetto di Sion venne rivendicata sulla collina sud-occidentale già dalla comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme prima della rivolta di Bar Kôkhebhâ, si spiega allora, forse, anche una particolarità numismatica. Mentre le monete della prima guerra giudaica (66-70 d.C.) menzionano spesso il «Sion» (in espressioni come «Libertà di Sion» o «Per la liberazione di Sion»), il nome non appare più sulle monete finora conosciute della rivolta di Bar Kôkhebhâ (132-135 d.C.), dove si parla invece della «Libertà di Gerusalemme», come anche della «Liberazione d'Israele» o della «Libertà d'Israele».[81]

de Saint Barsabée, archévêque de Jérusalem, au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ (PO 41/2, Turnhout 1982) ha qualcosa a che fare (F. MANNS, in TSF 1-2/1983, pp. 16ss.) con il *Justus (Barsabas)* dell'elenco dei vescovi di Gerusalemme (Eusebio, *HE* IV 5,3 [cf A. SCHLATTER, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*, Gütersloh 1898, pp. 29-34]), allora va messo in risalto l'impiego di un'esegesi usata a Qumran. Cf F. MANNS, *Une nouvelle source littéraire pour l'étude du Judéo-Christianisme,* Henoch 6 (1984), pp. 167-180.

[76] Cf J. JEREMIAS, *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 35-50; I. GREGO, *Il Golgota Monte Santo dei Cristiani*, in BeO 33 (1981), pp. 115-124 (con bibliografia).

[77] Edizione del testo: W. HARTEL, CSEL 3/3, Wien 1871.

[78] Cf J. DANIÉLOU, *The Origins of Latin Christianity*, London 1977, pp. 39-57.

[79] Cf A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin/Ost 1977, pp. 286-288.

[80] *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130,* Gütersloh 1898, pp. 54-57.

[81] Segnalazione del Prof. BENEDIKT SCHWANK OSB (Beuron). Cf Y. MESHORER, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv 1967, pp. 154-169.

È possibile che il trasferimento del concetto di Sion dalla collina orientale su quella sud-occidentale rappresenti, secondo un'ipotesi di G. Dalman,[82] una peculiare creazione cristiana. Ma nella tradizione giudaica c'erano in ogni caso dei fattori che potevano favorire un tale trasferimento. Giuseppe Flavio non fu certamente l'unico, e difficilmente solo dopo il 70 d.C., a cercare la «città di Davide» sulla collina occidentale (cf sopra, p. 132). A causa della problematica datazione della menzione di Sion nelle *Vitae Prophetarum* (scritto fondamentalmente giudaico o interpolazione cristiana?), rimane incerto se il trasferimento diretto del nome «Sion» sulla collina sud-occidentale fosse avvenuto già in circoli giudaici (essenizzanti?). Se questo fosse il caso, la scelta del luogo da parte di Gesù per la sua ultima cena pasquale avrebbe potuto rappresentare un atto profetico simbolico.[83] Se davvero la collina sud-occidentale fu dopo Pasqua la sede dei capi della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme discendenti dalla famiglia di Gesù, allora dovette rafforzarsi la relazione con la promessa messianica di Davide. È davvero possibile pensare che i giudeo-cristiani collegassero direttamente il loro insediamento sulla collina di Sion con la rocca di Davide, tanto che il pellegrino di Bordeaux poté trovarvi già nel 333 d.C. questa tradizione locale (cf sopra, p. 107). La *cathedra* di Giacomo era venerata sul Sion ancora nel IV secolo,[84] e la Chiesa di Gerusalemme vi celebrò fino al VII secolo, il 25 gennaio, la memoria congiunta di Davide e di Giacomo il fratello del Signore.[85] Anche la tradizione di Sion della Chiesa primitiva testimonia quindi, alla sua maniera, la collina sud-occidentale come luogo in cui operò Gesù, come primo centro della comunità primitiva e, più tardi, come sede dei vescovi giudeo-cristiani discendenti dalla famiglia di Gesù.

[82] *Zion, die Burg Jerusalems*, in PJB 11 (1915), pp. 40-84 (79).

[83] La visione escatologica che chiude le parole dell'Ultima Cena in *Mc* 14,25 (e passi paralleli) si colloca nell'attesa del banchetto sacrificale escatologico di ringraziamento sul Sion secondo *Is* 25,6ss. Cf P. STUHLMACHER, *Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem*, in ZThK 86 (1989), pp. 140-156 (145ss.).

[84] PIETRO DIACONO (Geyer, CSEL 39, 108; Baldi 482, nota 1); iscrizione di S. Martino a Tours (F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben*, Münster 1898, p. 100).

[85] Testi in Baldi 481-483.

3. REGOLE DI VITA NELLA CHIESA PRIMITIVA

a) Elezione attraverso il sorteggio ed episcopato

Gli *Atti degli Apostoli* (1,15-26) descrivono in che modo il traditore Giuda venne sostituito nella cerchia dei Dodici. Con una procedura d'elezione cui partecipò tutta la comunità in adunanza plenaria (*At* 1,23; cf 1,15), si «gettarono le sorti» (*At* 1,26) fra i due candidati rimasti, Mattia e Simone [Giuseppe detto Barsabba], soprannominato Giusto.[86] Mentre non sappiamo nulla circa l'uso del sorteggio nel fariseismo, incontriamo un tale procedimento a Qumran.[87] Se si ammette la vicinanza tra il quartiere essenico e la sede della comunità primitiva, e se si tiene conto delle numerose conversioni di esseni, questo parallelismo (cf *At* 1,21ss. e 1QS 6,14-22) appare anche più interessante.[88] Non solo l'accettazione nella comunità di Qumran, ma anche la designazione ad un particolare ufficio (עֲבוֹדָה) poteva avvenire attraverso la sorte (גּוֹרָל) (1QSa 1,16-20). Gli *Atti degli Apostoli* (1,25.26) parlano con sorprendente corrispondenza terminologica di «sorte» per associare al «ministero» (κλῆρος τῆς διακονίας). Anche l'espressione «posto in questo ministero» (τόπος τῆς διακονίας) in *At* 1,25 (P^{74}, A, B, C* ecc.) possiede un equivalente paragonabile (גּוֹרָלוֹ מְקוֹם) nella *Regola della comunità* di Qumran (1QS 2,23).

In un'importante ricerca sul modo in cui i primi cristiani intesero il ministero, W. Nauck ha accertato che la parola κλῆρος nel senso di un grado gerarchico (avuto in sorte) nella comunità,[89] oltre che in *At* 1,17 e 26,18 (sguardo retrospettivo di Paolo su quanto gli è capitato a Damasco),[90] viene usata soltanto in *1 Pt* 5,3. Qui il concetto si trova

[86] Il soprannome (צַדִּיק; δίκαιος) indica la sua provenienza da pii circoli giudaici.

[87] Quest'uso non semplicemente metaforico si trova illustrato specialmente in 1QS 6,16-22; 9,7.

[88] Cf W. A. BEARDSLEE, *The Casting of Lots at Qumran And in the Book of Acts*, in NovT 4 (1960), pp. 245-252, e soprattutto A. JAUBERT, *L'élection de Matthias et le tirage au sort*, in TU 112, Berlin/Ost 1973, pp. 274-280. Per la tradizione prelucana in *At* 1,15-26 cf anche J. ROLOFF, *Apostolat – Verkündikung – Kirche*, Gütersloh 1965, pp. 172-176.

[89] *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnis*, in K. KERTELGE, *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, pp. 442-469 (458).

[90] Sul possibile retroscena qumranico dei passi degli *Atti* cf E. LÖVESTAM, *Paul's Address at Miletus*, in StTh 41 (1987), pp. 1-10 (6ss.). Ci si può chiedere se Luca, nelle sue diverse descrizioni della vocazione di Paolo, abbia utilizzato anche tradizioni trasmesse

nel contesto di un'esortazione ad anziani (πρεσβύτεροι) del cristianesimo primitivo perché esercitino correttamente il loro ministero (*1 Pt* 5,1-4). Gli adempimenti indicati nella lettera mostrano qui forti somiglianze con le direttive del Documento di Damasco per il «soprintendente» (מְבַקֵּר) di una filiale essenica (CD 13,7-12) e con una preghiera di consacrazione episcopale nelle *Costituzioni d'Ippolito* (*Trad Apost* III 4,f), specialmente nella relazione tra la funzione di «soprintendente» (בקר, ἐπισκοπεῖν) e il ministero dei pastori (cf *At* 20,28).[91] Questa è soltanto una delle diverse osservazioni che depongono a favore dell'opinione espressa da J. Jeremias[92] subito dopo la scoperta del Documento di Damasco, secondo la quale ci sarebbe un nesso tra il vescovo (ἐπίσκοπος) del cristianesimo primitivo e il soprintendente (מְבַקֵּר) degli «accampamenti» (מַחֲנוֹת) essenici.[93] A tale riguardo si può ricordare che Giacomo il fratello del Signore rappresenta sostanzialmente nella città santa il primo esempio storicamente tangibile di vescovo con poteri monarchici.[94] Impulsi essenziali per la diffusione dell'episcopato monarchico potrebbero essere venuti, quindi, proprio da Gerusalemme.[95]

dalla comunità giudeo-cristiana di Damasco, chiaramente caratterizzata da influenze esseniche (R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, p. 211); cf anche sopra, IV 1 b.

[91] Cf *Ibidem*, pp. 445-451. Generalmente si trovano nella letteratura d'Ippolito accenni all'eredità di un giudeo-cristianesimo essenizzante. Cf L. MARIÈS, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, in RSR 39 (1951/52), pp. 381-396; R.J. Z. WERBLOWSKY, *On the Baptismal Rite According to St. Hippolytus*, in TU 64, Berlin/Ost 1957, pp. 93-105; M. WEINFELD, *The Organizational Pattern And the PenalCode of the Qumran Sect*, Freiburg/Schw. – Göttingen 1986, p. 70. Cf anche più avanti, p. 151. Secondo É. PUECH, *La croyance des Esséniensen la vie future II*, Paris 1993, pp. 703-762, Ippolito ha attinto, nelle sue notizie sugli Esseni (*Ref* IX 18,2-28,2 [Adam, KIT 182,41-51]), non solo a Giuseppe Flavio, ma anche ad un'altra fonte antica.

[92] *Jerusalem zur Zeit Jesu II*, Göttingen 1929, p. 133.

[93] Bibliografia più recente sul tema in B. E. THIERING, Mebaqqer *And* episkopos *in the Light of the Temple Scroll*, in JBL 100 (1981), pp. 59-74; M. MCNAMARA, *Palestinian Judaism And the New Testament*, Wilmington 1983, pp. 139ss.

[94] Cf M. HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder – der erste «Papst»?*, in E. GRÄSSER – O. MERK, *Glaube und Eschatologie* (FS [scritti in onore di] W.G. Kümmel), Tübingen 1985, pp. 72-104.

[95] Cf R. RIESNER, in M. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, pp. 49ss.

b) La comunanza dei beni nella Chiesa primitiva

Subito dopo il ritrovamento dei rotoli di Qumran molti studiosi si sono chiesti se ci fosse una relazione tra la comunanza dei beni presso gli esseni e quella nella Chiesa primitiva,[96] così come riferiscono gli *Atti degli Apostoli* nel descriverne la vita comunitaria (*At* 2,42.44ss.; 4,32.34ss.). Particolare attenzione si è rivolta al racconto su Anania e Saffira (*At* 5,1-11), che mostra una serie di sorprendenti parallelismi con Qumran.[97] Un problema per l'interpretazione dell'episodio è sempre consistito nel chiedersi in che cosa i due coniugi si siano resi propriamente colpevoli. Le parole di Pietro ad Anania: «*Prima di venderlo, non era forse tua proprietà e, anche venduto, il ricavato non era sempre a tua disposizione?*» (*At* 5,4), sembrano escludere, contrariamente alle opinioni espresse in proposito, una comunanza generale dei beni. Comunque, il testo non parla di un voto speciale dei due coniugi di offrire alla comunità l'intero ricavato della vendita del loro terreno, voto che sarebbe stato infranto, e la seconda parte della risposta di Pietro esclude questa ipotesi. B. J. Capper ha ora cercato di risolvere una tale difficoltà con l'allusione ad una prescrizione della *Regola della comunità* (1QS 6,13-23).[98] Come a Qumran, ci sarebbe stata anche nella comunità primitiva di Gerusalemme, subito dopo esservi entrati, soltanto una consegna provvisoria dei propri beni alla comunità, ed a questa si riferirebbe la seconda parte della domanda di Pietro. Soltanto dopo un pe-

[96] Cf, per visioni generali di tale argomento, H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, pp. 143-149; D. L. MEALAND, *Community of Goods at Qumran*, in ThZ 31 (1975), pp. 129-139; H. J. KLAUCK, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament*, in *Id.*, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg 1989, pp. 69-10, e specialmente B. J. CAPPER, *Community of Goods in the Early Jerusalem Church* [pubblicato in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Brunnen-Verl., Gießen 1998, parte II, vol. 26, tomo 2, pp. 1730-1774]. Nei primi tempi della ricerca su Qumran si è ipotizzata una notevole vicinanza tra le due comunità; cf, per esempio, J. SCHMITT, *L'organisation de l'église primitive et Qumrân*, in RechBib 4, Louvain 1959, pp. 217.231 (230ss.): «*Il giudaismo comunitario è senza dubbio l'ambiente in cui la Chiesa di Gerusalemme mostra le forme più notevoli della sua organizzazione nascente... (Fatte queste riserve), rimane il fatto che la sua organizzazione appare, nell'insieme, parallela, anzi molto vicina alla struttura comunitaria di tipo essenico*».

[97] Cf J. SCHMITT, *Qumrân et l'église primitive*, in DBS IX, Paris 1979, pp. 1007-1011 (1007ss.).

[98] *The Interpretation of Acts 5,4* in JSNT 19 (1983), pp. 117-131; «*In der Hand des Ananias...*», in RQ 12 (1986), pp. 223-236.

riodo di prova reciprocamente accettato, si poteva diventare membri di pieno diritto con la rinuncia definitiva ai propri beni.

La severa punizione di Anania e Saffira per la loro mancanza di sincerità nella rinuncia ai loro beni mostra anch'essa un certo parallelismo con la *Regola della comunità* (1QS 6,24ss.), ma soprattutto con ciò che Giuseppe Flavio riferisce sull'esclusione dalla comunità essenica (*Bell* II 143). La differenza sostanziale, del resto, consiste nel fatto che presso gli esseni la comunità agiva con procedura giudiziaria, mentre gli *Atti degli Apostoli* raccontano una punizione avvenuta in maniera prodigiosa (*At* 5,4ss., 9). Indipendentemente da queste considerazioni, D. R. Schwartz[99] ha proposto per un altro passo difficile degli *Atti degli Apostoli* un'interpretazione che appoggia quella di Capper. Subito dopo il racconto della punizione prodigiosa segue una sintetica relazione sul modo di vivere della comunità primitiva, che si può paragonare a quanto si riferisce brevemente in *At* 2,42-47, 4,32-35:

> «(11) E un grande timore si diffuse in tutta la Chiesa e in quanti venivano a sapere queste cose. (12) Molti miracoli e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli apostoli. Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; (13) degli altri, nessuno osava associarsi (κολλᾶσθαι) a loro, ma il popolo li esaltava. (14) Intanto andava aumentando (προσετίθεντο) il numero degli uomini e delle donne che credevano nel Signore» (*At* 5,11-14).

Oltre a un linguaggio che, in *At* 5,14, ricorda la *Regola della comunità* (1QS 6,14),[100] è qui particolarmente sorprendente l'apparente contraddizione tra quanto si afferma in *At* 5,13 e in *At* 5,14. Schwarts risolve la contraddizione vedendo in *At* 5,13 un'allusione all'entrata nella piena comunanza dei beni, di fronte alla quale molti si tiravano indietro per il timore causato da ciò che era accaduto ad Anania e Saffira (*At* 5,11). Secondo l'opinione di Schwartz, quindi, c'erano credenti in Cristo che aderivano alla comunità solo come giudei «timorati di Dio» (*At* 10,2; 13,43; 16,14; 17,4),[101] senza assumersi tutti gli impegni che potevano derivarne.

[99] *Non-joining Sympathizers (Acts 5,13-14)*, in Bibl 64 (1983), pp. 550-555.

[100] Cf H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, p. 143.

[101] Si dovrebbe distinguere tra la questione terminologica e il fenomeno. Pagani che nutrivano grande simpatia per il giudaismo, ma senza diventare proseliti, sono ben testimoniati per il periodo neotestamentario ed anche successivo. Cf C. J. GEMPS, *The «God-fearers»*, in C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen 1989, pp. 444-447.

Spesso si è ritenuto il resoconto degli *Atti degli Apostoli* che riferisce l'uso della comunità primitiva di mettere ogni cosa in comune solo come una raffigurazione idealizzante di Luca. Ora, è evidente che egli, nel tentativo missionario di reclutare le persone colte del suo tempo, volle anche mostrare in che modo nella comunità primitiva di Gerusalemme si fosse realizzato almeno per qualche tempo quell'ideale comunitario che era stato sognato da filosofi greci come Platone.[102] Ma anche se Giuseppe Flavio rappresentò i partiti religiosi giudaici secondo il modello delle scuole filosofiche greche (*Bell* II 119), non per questo perdono valore le sue particolari informazioni. Altrettanto si deve dire di Luca. Egli usa nei suoi resoconti che mirano ad informare sulla vita in comune della Chiesa primitiva il sostantivo κοινωνία (*At* 2,42) e l'aggettivo κοινός (*At* 2,44; 4,32), per indicare rispettivamente l'«unione fraterna» e «ogni cosa in comune». Tutte e due le parole non solo compaiono nelle utopie sociali dei filosofi greci, ma rappresentano anche, come l'espressione ἐπὶ τὸ αὐτὸ,[103] una buona corrispondenza con il concetto centrale essenico יָחַד (unione, comunità) (1QS 5,3, e altrove), così come rilevano molti studiosi.[104] Se si accetta ciò che dicono B. J. Capper e D. R. – Schwartz, allora non c'è alcuna contraddizione tra le descrizioni sintetiche degli *Atti degli Apostoli* e certe notizie particolari come quelle riguardanti Giuseppe detto Barnaba (*At* 4,36ss.) o Anania e Saffira (*At* 5,1-11).

Ma perché venne praticata all'interno della comunità primitiva di Gerusalemme, nei primissimi tempi della sua esistenza, una comunanza dei beni obbligatoria? In questo ha sicuramente svolto un ruolo anche l'esempio di povertà volontaria nella cerchia più ristretta dei discepoli di Gesù. Poiché, tuttavia, i seguaci stabili di Gesù non praticarono pri-

[102] Cf E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Göttingen 1972, pp. 16-18; D. L. MEALAND, *Community of Goods And Utopian Allusions in Acts II-IV*, in JTS 28 (1977), pp. 96-99, ed anche W. STEGEMANN, *Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen*, in L. SCHOTTROFF – W. STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1982², pp. 89-153.

[103] *Lc* 17,35; *At* 1,1,5; 2,1.44.47; 4,26; *1 Cor* 7,5; 11,20; 14,23.

[104] Cf H. KOSMALA, *Hebräer – Essener – Christen*, Leiden 1959, pp. 347-350. Ulteriore bibliografia in H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, p. 143; D. R. SCHWARTZ, in Bibl 64 (1983), p. 554. Anche Giuseppe Flavio accenna alla comunanza essenica dei beni, κοινωνικόν (*Bell* II 122).

ma della Pasqua alcuna rinuncia obbligatoria ai propri beni,[105] si pone la domanda se la particolare prassi di Gerusalemme non dipendesse anche dalla così grande vicinanza spaziale del quartiere essenico. Anche semplicemente per motivi missionari (cf *At* 2,44-47) la nuova comunità del Messia difficilmente poteva condurre una vita comunitaria meno obbligatoria di quella dei loro vicini esseni. E forse egualmente per considerazioni di carattere missionario, almeno più tardi, avvenne che la comunità primitiva, quando crebbe e si diffuse, si allontanò dalla pratica obbligatoria della comunanza dei beni. Infatti, la divisione tra i credenti, a seconda della loro disponibilità a rinunciare ai propri beni, dovette naturalmente portare a delle tensioni. Malgrado la sua tendenza irenica, neppure Luca passa del tutto sotto silenzio il fatto che questa forma di vita della Chiesa primitiva costituiva un problema da vedersi dietro le tensioni tra «ebrei» (Ἑβραῖοι) ed «ellenisti» (Ἑλληνισταί) (cf *At* 6,1-6).

Cronologicamente questo conflitto appartiene già al primo o al seondo anno della comunità primitiva di Gerusalemme.[106] Gli «ellenisti» potevano risalire ad un gruppo di seguaci di Gesù presenti a Gerusalemme prima della Pasqua.[107] L'austera comunanza dei beni non fu mai, probabilmente, una prassi interamente generale. Al più tardi dopo un decennio sembra esserci stato a Gerusalemme un considerevole gruppo della comunità che non praticava la comunanza dei beni. Al tempo della persecuzione di Erode Agrippa (prima del 44 d.C.) la madre di Giovanni Marco possedeva una casa signorile (cf sopra, p. 96) ed aveva almeno una serva (*At* 12,12ss.). Quanto poco la comunanza obbligatoria di beni potesse garantire da sola l'identità del cristianesimo, è possibile vederlo dai più tardi ebioniti. Essi, infatti, rivendicavano per sé l'antico titolo onorifico di «poveri» della Chiesa primitiva di Gerusalemme (cf *Gal* 2,10; *Rm* 15,26), che nella sua forma ebraica אֶבְיוֹנִים era una denominazione con cui gli esseni indicavano se stessi.[108] Ma gli ebioniti, che per altro mostravano influssi sor-

[105] Cf R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988³, pp. 488ss.

[106] Cf R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, pp. 53-65.

[107] Cf M. HENGEL, *The «Hellenization» of Judaea in the First Century After Christ*, London-Philadelphia 1989, pp. 17ss.

[108] Cf K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, p. 1; J. H. CHARLESWORTH, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen – Louisville 1991, p. 4.

prendentemente essenici, persero il legame con la corrente principale del cristianesimo e divennero, con la loro eretica cristologia,[109] precursori dell'islam.[110]

c) Tendenze ascetiche

Nel racconto d'Anania e Saffira (*At* 5,1-11) la divisione della comunità in più giovani e più anziani, con chiara distinzione di compiti (*At* 5,6.10), ricorda certe prescrizioni della *Regola della comunità* degli esseni (1QS 1,28ss.; 5,23ss.), come anche la descrizione di un'adunanza della comunità nel testo di Qumran 4Q502, pubblicato in tempi ancora recenti.[111] Secondo l'interpretazione dello studioso ebreo J. M. Baumgarten,[112] si trova anche qui un interessante parallelismo con le cristiane che vivevano nubili, l'esistenza delle quali fanno presupporre gli *Atti degli Apostoli* a Giaffa (*At* 9,36.39) (cf sopra, p. 94) e a Cesarea Marittima (*At* 21,9 [profetesse!]), come anche la lettera «pastorale» *1 Tm* 5,3-16. Secondo Baumgarten, questo testo può tenere desto il problema circa possibili relazioni tra essenismo e primo monachesimo cristiano.[113] Un influsso essenico su più tarde correnti ascetiche nel cristianesimo primitivo è stato già ipotizzato da molti studiosi,[114] ma, secondo la vicinan-

[109] Cf R. RIESNER, *Präexistenz und Jungfrauengeburt*, in ThBeitr 12 (1981), pp. 177-187 (185).

[110] Bibliografia in R. RIESNER, in A. SCHLATTER, *Die Geschichte der ersten Christenheit*, Stuttgart 1983⁶, Introduzione, p. VI; H. BARDTKE, in ThV VII, Berlin/Ost 1976, pp. 25-29, 38ss.

[111] Testo in M. BAILLET, *Discoveries in the Judean Desert VII: Qumrân Grotte 4*, Oxford 1982, pp. 81-105.

[112] *4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?*, in JJS 34 (1983), pp. 125-135.

[113] Cf anche A. PENNA, *Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano*, in RQ 1 (1958/59), pp. 345-364 (con opinione contraria); S. H. SIEDL, *Qumran – eine Mönchsgemeinde im Alten Bund*, Rom 1963; F. DAUMAS, *La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, in *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, pp. 347-359; A. GUILLAUMONT, *A propos du célibat des Esséniens*, in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 395-404. Ulteriore bibliografia in K. S. FRANK, *Askese und Mönchtum*, Darmstadt 1975, pp. 375ss.; V. DESPREZ, *The Roots of Christian Monasticism*, in ABenR 41 (1990), pp. 357-377 (376ss.).

[114] Così, tra gli altri, R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I – II*, Paris 1957, pp. 183-188; A. VÖÖBUS, *A History of Ascetism in the Syrian Orient I*, Louvain 1958, pp. 14ss.; A. ADAM, in RGG³ II, Göttingen 1958, p. 494; M. Black, *The Tradition of Hasidean-Essene Ascetism*, in *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris 1965, pp. 19-32; *Id.*, *The*

za qui sostenuta tra il quartiere essenico di Gerusalemme e la comunità primitiva, tali tendenze potrebbero farsi risalire già ai primi giorni del cristianesimo primitivo.

4. USI LITURGICI

a) Battesimo e vasche per l'immersione

O. Michel, che già nel commento all'edizione tubinghese del *Bellum Judaicum* di Giuseppe Flavio aveva pensato alla possibilità di un quartiere essenico sulla collina sud-occidentale di Gerusalemme,[115] ha scritto in una più recente pubblicazione: «Per me... è diventato importante chiedersi dove la comunità primitiva, dopo l'esortazione di Pietro (*At* 2,38), abbia effettivamente amministrato il battesimo. Essa avrà cercato " acqua pura ", poiché doveva erogarsi una nuova purità. Suppongo che la comunità primitiva sia stata a stretto contatto con questa comunità di esseni e che abbia potuto utilizzarne anche i bagni».[116] Il più grande bagno rituale (Fig. 9) ristrutturato più tardi in senso cristiano sul Monte Sion (cf sopra, p. 59) ne conserva forse il ricordo? Ci sono noti, a Nazaret, impianti probabilmente giudeo-cristiani per il battesimo, che somigliano ai bagni rituali ebraici.[117] Presso Betania sul Monte degli Ulivi, che nei Vangeli svolge un certo ruolo,[118] un grande *miqweh* [bagno rituale ebraico, *n.d.t.*] venne trasformato in un secondo momento in un luogo di culto chiaramente giudeo-cristiano.[119] Il bagno rituale di Beta-

Scrolls And Christian Origins, Chico 1983², pp. 83-88; G. ANDERSON, *Celibacy Or Consummation in the Garden?*, in HThR 82 (1992), pp. 121-148.

[115] FLAVIUS JOSEPHUS: *De Bello Judaico* II/1, München 1963, p. 246, nota 41.

[116] *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, Gießen 1983², p. 116.

[117] Cf E. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, pp. 242-245, ed anche E. M. MEYERS – J. F. STRANGE, *Archaeology, the Rabbis And Early Christianity*, London 1981, pp. 130-137.

[118] *Mt* 21,17 / *Mc* 11,11ss.; *Mt* 26,6 / *Mc* 14,3; *Mc* 11,1 / *Lc* 19,29; *Lc* 24,50; *Gv* 11,1.18; 12,1.

[119] Cf il rapporto sugli scavi di P. BENOIT – M. É. BOISMARD, *Un ancien sanctuaire chrétien à Béthanie*, in RB 58 (1951), pp. 200-251. Per l'identificazione come bagno rituale ebraico cf R. REICH, in *Abraham Schalit Memorial Volume*, 1980, pp. 253-255; per una possibile trasformazione giudeo-cristiana cf E. TESTA, in «Les dossiers de l'Archéo-

nia somiglia particolarmente ad uno che è stato ritrovato nel villaggio arabo d'Isawija sulla parte settentrionale del Monte degli Ulivi.[120] Secondo il Rotolo del Tempio di Qumran dovevano essere riservati per segregarvi i lebbrosi tre luoghi ad est della città santa (11QMiqd 46,16ss.). Y. Yadin ha avanzato l'ipotesi che uno di questi luoghi si trovasse presso Betania, perché qui viene menzionata la casa di un lebbroso di nome Simone (*Mt* 26,6 / *Mc* 14,13).[121] Forse Gesù stesso trovò in questo insediamento essenico dei seguaci (cf più avanti, pp. 158ss.).

Pur con tutte le possibili relazioni tra battesimo cristiano e vasche esseniche per l'immersione, non va tuttavia dimenticato che il battesimo cristiano di conversione, specialmente nella sua unicità, seguiva soprattutto l'esempio del battesimo di Giovanni.[122] Anche per convertiti dall'essenismo il battesimo cristiano significava un taglio netto di valore incalcolabile: non ci si poteva purificare escatologicamente da soli attraverso l'immersione, ma si aveva bisogno di un testimone, che invocasse il nome del messia Gesù sul battezzando. Quest'uso, che gli *Atti degli Apostoli* presuppongono già per i primissimi tempi della comunità primitiva di Gerusalemme (*At* 2,38), potrebbe essere testimoniato indipendentemente da questo dalla lettera di Giacomo (*Gc* 2,7) per la comunità giudeo-cristiana della Giudea negli anni quaranta (cf sopra, p. 97).

«Nel corso dello sviluppo verso il cattolicesimo primitivo, l'accertamento della fede divenne sempre più una verifica del modo di pensa-

logie», 10 (1975), pp. 105ss. Il carattere originario di *mikweh* è riconosciuto da J. E. TAYLOR, *The Cave at Bethany*, in RB 94 (1987), pp. 120-123, che identifica la grotta con l'*hospitium* di Maria e Marta menzionato da Girolamo (*Ep* 108,12 [Hilberg, CSEL 55,320]). Per una possibile connessione tra il bagno rituale e la storia di Gesù cf B. Pixner, *Bethanien bei Jerusalem – eine Essener-Siedlung?*, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 208-218. Importanti per la questione circa le vasche giudeo-cristiane per l'immersione potrebbero risultare gli scavi che si stanno conducendo a Sepphoris. Cf E. M. MEYERS – E. NETZER – C. L. MEYERS, *Sepphoris – «Ornament of All Galilee»*, in BA 49 (1986), pp. 4-19.

[120] Cf R. REICH, *A* miqweh *at 'Isawiya Near Jerusalem*, in IEJ 34 (1984), pp. 220-223.

[121] *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, p. 305, ed in maniera più dettagliata in *Die Tempelrolle*, Hamburg – München 1985, pp. 194ss. Yadin segue l'opinione di O. BETZ, in *Id.*, *Jesus der Messias Israels*, Tübingen 1987, p. 332, nota 20.

[122] Cf G. LOHFINK, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, in ThQ 156 (1976), pp. 35-54; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, pp. 354ss.

re e del cambiamento, cosicché le condizioni per l'ammissione al battesimo nelle *Costituzioni d'Ippolito* (40-45) ricordano immediatamente 1 QS (*Regola della Comunità*)»: è questa la valutazione di L. Goppelt.[123] Ma una tale persistente influenza del patrimonio d'idee degli esseni non è piuttosto il segno di una tradizione che affonda ampiamente le sue radici nel primo secolo? La descrizione della celebrazione cristiana del battesimo in Ippolito di Roma attorno al 200 d.C. ricorda in maniera notevolissima il rito d'iniziazione degli esseni.[124] La promessa del candidato al battesimo di vivere secondo il Vangelo, testimoniata da Giustino (*Apol* I 61) e da Ippolito (*Trad Apost* 40), e forse già presupposta anche da Plinio il Giovane (*Ep* X 96), ricorda l'impegno per la piena accettazione nella comunità essenica (1QS 5.7-11). W. Rordorf ha avanzato l'ipotesi che l'incompatibilità tra giuramento romano di fedeltà e battesimo cristiano in Tertulliano (*De Idol* 19,1ss.) potrebbe avere un retroscena essenico.[125] Ci si può chiedere, in genere, se la tendenza «pacifistica» all'interno della Chiesa primitiva, così come trova espressione soprattutto in Tertulliano e nelle *Costituzioni* d'Ippolito di Roma, non si debba al persistere dell'influenza di una tradizione giudeo-cristiana d'impronta essenica.[126] Nella prospettiva della parenesi battesimale questa tradizione potè essere efficace già nei primissimi tempi. R. Schnackenburg osserva a proposito del dualismo tra tenebra e luce in *Ef* 5,8-11: «Forse i convertiti esseni di Qumran hanno influenzato già in tempi relativamente precoci la paraclesi battesimale cristiana».[127]

b) **Tempi di preghiera e celebrazioni di banchetti**

Anche se una simile tendenza risultò rafforzata dalla polemica anticristiana,[128] già prima del 70 d.C. sembra esserci stata in circoli farisai-

[123] *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen 1966², p. 141.

[124] Cf W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, pp. 167-173.

[125] *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes*, in VigChr 23 (1969), pp. 105-141 (134-136).

[126] Cf anche R. Riesner, *Militia Christi und Militia Caesaris*, in M. A. BOCKMÜHL – H. BURKHARDT, *Gott lieben und seine Gebote halten*, Gießen 1991, pp. 49-72 (57ss.).

[127] *Der Brief an die Epheser*, Zürich – Neukirchen/Vluyn 1982, p. 227. Cf anche A. T. LINCOLN, *Ephesians*, Dallas 1990, p. 327.

[128] Cf R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988³, pp. 140ss.

co-rabbinici un'avversione contro il canto. Del tutto diverso era l'atteggiamento a Qumran[129] e presso i terapeuti essenizzanti in Egitto.[130] Al servizio divino della comunità primitiva di Gerusalemme (*At* 2,46ss.) apparteneva anche il canto finale di giubilo (ἀγαλλίασις), che prese forma soprattutto nel canto di salmi ed inni.[131] Si è già accennato (cf sopra, p. 125) a parallelismi essenici per il *Nunc dimittis* (*Lc* 2,29-32), ed altrettanto si può dire per gli altri cantici del racconto di Luca sulla nascita di Gesù: il *Magnificat* di Maria (*Lc* 1,46-50), il *Benedictus* di Zaccaria (*Lc* 1,68-79) e il *Gloria in excelsis* (*Lc* 2,14).[132] Si potrebbe anche facilmente immaginare che questi cantici fossero stati trasmessi e rielaborati proprio in quella comunità sul Monte Sion di cui avevano fatto parte Maria ed altri membri della famiglia di Gesù (*At* 1,14).[133] Anche altre confessioni in forma di inni (come *Ef* 1,3-14; *1 Pt* 1,3-5; *Col* 1,12-14) trovano nello stile e nella scelta lessicale sorprendenti parallelismi in Qumran.[134] Un esempio particolarmente notevole di poesia innologica nella Chiesa primitiva sono le cosiddette *Odi di Salomone*. Esse furono probabilmente composte ancora verso la fine del I secolo d.C. nella Pa-

[129] Cf E. WERNER, *Musical Aspects of the Dead Sea Scrolls*, in «The Musical Quarterly» 43 (1957), pp. 21-37. Per l'uso liturgico delle Sacre Scritture cf H. HAAG, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, in ALW 10 (1967), pp. 78-109 (101-105); in particolare, per i Salmi, cf R. T. BECKWITH, *The Courses of the Levites And the Eccentric Psalms Scrolls from Qumran*, in RQ 11 (1984), pp 499-524. Il canto liturgico viene ora documentato, forse, anche da 4Q511 Fr. 10 Z. 7-9 (DJD VII, 226).

[130] Cf P. GÉOLTRAIN, *Le traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie*, Paris 1960, p. 45 (§ 80).

[131] Cf M. HENGEL, *Hymnus und Christologie*, in FS [scritti in onore di] K. H. Rengstorf, Leiden 1980, pp. 1-22.

[132] Cf D. JONES, *The Background And Character of the Lukan Psalms*, in JTS 19 (1968), pp. 19-50; R. BUTH, *Hebrew Poetic Tenses And the Magnificat*, in JSNT 21 (1984), pp. 67-83; D. FLUSSER, *Psalms, Hymns And Prayers*, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen – Philadelphia 1984, pp. 551-577 (551ss.); S. C. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, Sheffield 1985, pp. 14-98. Il «Magnificat» viene visto sullo sfondo della «pietà dei poveri» dell' *Hodajoth* [si allude qui al rotolo del «Ringraziamento», *n.d.t.*] (1QH) anche da N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen*, Stuttgart 1990.

[133] S. C. FARRIS (*ibidem*, p. 98) arriva nella sua ricerca d'insieme a questo risultato: *«1. Gli inni di Luca 1-2 dipendono da originali semitici, probabilmente ebraici. 2. Essi furono composti da giudeo-cristiani, probabilmente in Palestina prima del 70 d.C.»*.

[134] Cf R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, pp. 65-82.

lestina settentrionale o nella Siria meridionale. e mostrano in eguale misura influssi essenici e giovannei,[135] come era tipico per la prima Chiesa siriaca.[136] Già J. Carmignac ebbe a ritenere come autore delle *Odi* un esseno convertito.[137]

Secondo la descrizione degli *Atti degli Apostoli* la comunità primitiva di Gerusalemme ha partecipato almeno in parte al servizio divino nel Tempio con la sua liturgia: Pietro e Giovanni salgono « al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio » (*At* 3,1; cf 2,46). Quest'ora della preghiera per presentare l'offerta del pomeriggio divenne obbligatoria nel giudaismo farisaico-rabbinico.[138] Ma sembra che la Chiesa primitiva, per la preghiera nelle comunità domestiche (*At* 2,42.46), abbia seguito piuttosto l'uso essenico della preghiera del mattino, del mezzogiorno, della sera e della notte,[139] come presuppongono la *Regola della*

[135] Cf J. H. CHARLESWORTH, *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la mer Morte*, in RB 77 (1970), pp. 522-549; *Id.*, *Qumran, John And the Odes of Solomon*, in *Id.*, *John And Qumran*, London 1972, pp. 107-136.

[136] Cf J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1974², pp. 110-114; B. PIXNER, *Die Batanäa als jüdisches Siedlungsgebiet*, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 159-165. La regione tra il Giordano settentrionale e Damasco fu un territorio d'incontro particolarmente intenso tra giudeo-cristianesimo ed essenismo (cf sopra, pp. 69-70). Non è da escludere che esseni sparsi abbiano potuto trattenersi ancora per secoli in Transgiordania, come sembra supporre Epifanio, *Pan* 19,1ss. (Holl, GCS 25,217ss.). Cf H. AVENARY, *Pseudo-Jerome Writings And Qumran*, in RQ 4 (1963), pp. 3-10; A. NEGOÏTSA, *Did the Essenes Survive the 66-71 War?*, in RQ 6 (1969), pp. 517-530; J. H. CHARLESWORTH, in RQ 10 (1980), pp. 231ss. Ad una forte influenza di gruppi giudeo-cristiani attraverso gli esseni nella Transgiordania settentrionale dopo il 70 d.C. pensano O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, in BZNW 21, Göttingen 1954, pp. 35-51 (rist. in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen – Zürich 1966, pp. 241-259), e H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 270-277. Una posizione critica al riguardo assume J. A. FITZMYER, *The Qumran Scrolls, the Ebionites And Their Literature*, in *Id.*, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 435-480. Per il giudeo-cristianesimo in Siria cf anche H. J. W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, in *East of Antioch*, London 1984, pp. 4-33.

[137] *Un Qumrânien converti au Christianisme: l'auteur des Odes de Salomon*, in H. BARDTKE, *Qumran-Probleme*, Berlin/Ost 1963, pp. 75-108.

[138] Cf J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, in *Id.*, *Abba*, Göttingen 1966, pp. 67-80 (69-73).

[139] Cf P. F. BRADSHAW, *Prayer Morning, Noon, Evening, And Midnight – An Apostolic Custom?*, in StLi 13 (1979), pp. 57-62; *Id.*, *Daily Prayer in the Early Church*, Oxford 1982, pp. 1-46. Ecco quanto scrive in proposito S. TALMON, *Die Entstehung des Gebets als Institution in Israel im Licht der Literatur vom Qumran*, in *Id.*, *Gesellschaft und Lite-*

comunità (1QS 10,1-3) e gli *Inni* (1QH 12,4-7). Per queste preghiere quotidiane possediamo ora con 4Q503 un formulario liturgico.[140] Pietro «salì verso mezzogiorno» (*At* 10,9) per pregare in una casa a Giaffa, e la comunità di Gerusalemme si riuniva per la preghiera notturna (*At* 12,5.12; cf 16,25). Per le veglie notturne non conosciamo altri esempi giudaici al di fuori dell'essenismo (cf 1QS 6,6-8).[141] È anche interessante chiedersi se la direzione cristiana della preghiera *ad orientem* rappresentasse una creazione originaria a motivo di Matteo 24,27.30 (il Signore che torna appare ἀπὸ ἀνατολῶν)[142] o se anche la preghiera essenica verso il sorgere del sole (*Bell* II 128) avesse una sua influenza come già suppose F.J. Dölger.[143] Forse gli esseni considerarono il sole nascente come simbolo del Messia sacerdotale (cf 1QSb 4,27ss.; TestLevi 18,2ss.).[144] Le celebrazioni quotidiane dei banchetti nella comunità pri-

ratur in der Hebräischen Bibel, Neukirchen – Vluyn 1988, pp. 198-208 (108): «Le nostre considerazioni ci conducono a concludere che tra l'introduzione della preghiera come istituzione a Qumran e l'antica preghiera nella comunità domestica ebraica non si può stabilire, malgrado numerosi princìpi comuni, una chiara dipendenza storica. La preghiera ebraica è sorta all'interno della struttura di esistenti entità sociali riconosciute, la famiglia e il popolo, e non si può mettere a confronto con quella di gruppi elitari che non hanno alcuna radice nella struttura sociale naturale. Si potrebbe supporre, invece, una relazione storica tra la preghiera rituale della comunità di Qumran e la preghiera cristiana istituzionalizzata più antica, così come risultò inizialmente all'interno del movimento monastico. È presente qui un'analogia nella composizione sociologica di due gruppi, che potrebbe aver portato ad un prestito di forme liturgiche». L'analogia sociologica vale, *mutatis mutandis*, già per la comunità primitiva di Gerusalemme, che si potrebbe definire nel suo stadio iniziale come gruppo sociale «comunitario». Cf R. RIESNER, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament*, Gießen 1984², pp. 26-32. Ad un'ampia caratterizzazione monastica pensa A. L. CONDE, *¿Vida Monástica en las Acta Apostolorum?*, in TU 112, Berlin/Ost 1973, pp. 321-327.

[140] DJD VII, pp. 105-136: «*Prières quotidiennes*».

[141] Così già J. A. JUNGMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Licht des Regelbuches von 'En Feščha*, in ZKTh 75 (1953), pp. 215-219.

[142] Secondo E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in *Id.*, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom – Freiburg – Vien 1959, pp. 1-14, la direzione cristiana verso Oriente nacque come confessione messianica in contrapposizione ai giudei, che pregavano con il viso rivolto verso Gerusalemme.

[143] *Sol Salutis*, Münster 1925², p. 44. Cf anche J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1974², pp. 39ss.

[144] Cf W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran And the New Testament*, in NTS 3 (1956/57), pp. 195-210 (202ss.). La direzione verso il sole potrebbe essere connessa, inoltre, con l'adozione del calendario solare. Cf p. 156, nota 149.

mitiva di Gerusalemme (*At* 2,42.46) ebbero naturalmente un'importante motivazione nel fatto che già prima della Pasqua Gesù consumava i pasti insieme ai discepoli, fino all'ultima Cena, ma difficilmente si possono ignorare certe analogie con i pasti comunitari di Qumran (1QS 6,1-6; 1QSa 2,17-22).[145] In quale misura debbano esserci state relazioni tra le liturgia della comunità primitiva cristiana non solo con la liturgia della Sinagoga, ma anche con le celebrazioni liturgiche esseniche, lo mostra anche la descrizione di un banchetto / agape, così come ci viene fornita da Ippolito nelle sue *Costituzioni* (*Trad Apost* 26-30) all'inizio del III sec. d.C.[146] Come luogo d'origine delle preghiere eucaristiche della «Dottrina dei dodici Apostoli» (*Did* 9-10), d'impronta così arcaica e con riferimento particolarmente forte alla promessa di Davide, si è già precedentemente proposta, talvolta, la comunità primitiva di Gerusalemme.[147]

Per quanto riguarda le preghiere notturne nella Chiesa primitiva, G. Kretschmar ha scritto le seguenti frasi, che appaiono in linea di massima degne di riflessione per la storia della liturgia cristiana: «L'unica utile analogia con queste veglie si trova però nuovamente in Qumran... Questo far risalire un ordinamento cristiano a Qumran oggi non è insolito. Incombe il pericolo, però, che vengano costruite troppe dipendenze di questo genere e che con atteggiamento antistorico si confini al margine ciò che è proprio della Chiesa. Ma d'altra parte, a mio giudizio, proprio la storia della liturgia mostra che non possiamo fare a meno di risalire a Qumran o a circoli affini a questi esseni».[148]

[145] Così già K. G. KUHN, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, in EvTh 10 (1951/52), pp. 508-527. Ampliato in *Id.*, *The Lord's Supper And the Communal Meal at Qumran*, in K. STENDHAL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957 (1992²), pp. 65-93.

[146] Cf J. A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg/Schw. 1967, pp. 96ss.

[147] H. J. GIBBINS, *The Problem of the Liturgical Section of the Didache*, in JTS 36 (1935), pp. 373-386 (386); tale possibilità è stata esaminata anche da A. VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm 1968, pp. 169ss. Cf ora soprattutto S. HEID, in «Kairos» 34/35 (1992/93), pp. 5-12.

[148] *Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in der nachapostolischen Zeit*, in *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris 1965, pp. 113-136 (131).

c) Il calendario solare

Le questioni del calendario e dell'ordinamento delle feste svolsero nell'essenismo un ruolo importante,[149] ciò che è stato nuovamente confermato dalla lettera *halach* (4QMMT) proveniente dalla grotta 4 [la parola ebraica *halach* significa «camminare»; la lettera contiene infatti regole per camminare in modo conforme alla *Tôrah*, *n.d.t.*]. Subito all'inizio della *Regola della comunità* di Qumran si ammonisce «a non trasgredire una sola di tutte le parole di Dio nei loro tempi, a non anticipare i loro tempi e a non procedere con ritardo con tutti i loro tempi festivi» (1QS 1,13-15). Già nel 1953 A. Jaubert spiegava che la comunità di Qumran seguiva un calendario solare con 364 giorni, così come esso è basilare, in maniera del tutto simile, anche nel *Libro dei Giubilei*.[150] Ma alcune particolarità rimangono discusse. Così, è vero che la maggioranza degli studiosi condivide l'ipotesi della signora Jaubert, secondo cui questo calendario solare si potrebbe indicare già come tradizione sacerdotale nell'Antico Testamento,[151] ma almeno alcuni ritengono questa un'interpretazione eccessiva.[152] Sembrano esserci stati a Qumran anche tentativi per adeguare il complicato calendario solare a quello lunare, anch'esso egualmente usato.[153] Ma in ogni caso la studiosa francese con-

[149] Una difficoltà sembra consistere nel fatto che nessuna fonte sugli esseni menziona il loro particolare computo del calendario. Si deve però richiamare l'attenzione su due dati: 1) La direzione essenica della preghiera verso il sole (cf il paragrafo precedente) potrebbe essere connessa anche con il calendario solare. Cf T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988, p. 54. 2) La polemica per il calendario diretta dai rabbini contro i boethusiani [setta giudaica che fiorì per circa un secolo prima della distruzione di Gerusalemme, 70 d.C., detta così dal loro fondatore, Boethos, *n.d.t.*] in RH 8,2 può in realtà essere stata diretta contro gli esseni. Cf S. TALMON, *The Calendar of the Judean Covenanters*, in *The World of Qumran from Within*, Jerusalem 1989, pp. 147-185 (184ss.).

[150] *Le calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumrân*, in VT 3 (1953), pp. 250-264.

[151] Così, per esempio, J. C. VANDERKAM, *The Origin, Character And Early History of the 364-Day Calendar*, in CBQ 41 (1979), pp. 390-411; *Id.*, *2 Maccabees 6.7 And Calendrical Change in Jerusalem*, in JSJ 12 (1981), pp. 52-74; P. R. DAVIES, *Calendrical Change And Qumran Origin*, in CBQ 45 (1983), pp. 80-89.

[152] Cf J. M. BAUMGARTEN, *Some Problems of the Jubilee Calendar in Current Research*, in VT 32 (1982), pp. 485-488.

[153] Cf R. T. BECKWITH, *The Earliest Enoch Literature And Its Calendar*, in RQ 10 (1981), pp. 365-387; J. M. BAUMGARTEN, *The Calendar of the Book of Jubilees And the Temple Scroll*, in VT 37 (1987), pp. 71-78. Cf anche sopra, p. 29.

tinua ad avere ragione nel fatto che il calendario solare era effettivamente in uso presso gli esseni; ciò risulta confermato anche dal Rotolo del Tempio (11QMiqd 13-28).[154]

Grande attenzione ha suscitato all'inizio l'opinione della signora Jaubert,[155] secondo la quale Gesù avrebbe celebrato la cena pasquale secondo il calendario essenico, nella notte tra Martedì e Mercoledì, e non, come si potrebbe pensare secondo la lettura dei Vangeli, nella notte tra Giovedì e Venerdì.[156] Anche se una così lunga cronologia della Passione si riflette in alcune tradizioni della Chiesa primitiva[157] e la signora Jaubert ha cercato di corrobare la sua tesi in diversi ulteriori lavori,[158] l'opinione ha riscosso sempre minori consensi.[159] Se si ammette una grande vicinanza tra il Cenacolo e il quartiere degli esseni, allora l'ipotesi potrebbe riscuotere nuova attenzione.[160] Così, in tempi più recenti,

[154] Cf Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 89-143. Cf anche A. JAUBERT, *Fiches de Calendrier*, in M. DELCOR, *Qumrân*, Paris-Louvain 1978, pp. 305-322 (306).

[155] *La date de la dernière Cène*, in RHR 146 (1954), pp. 140-173; *La date de la Cène*, Paris 1957.

[156] Hanno aderito all'opinione, per esempio, B. SCHWANK, *War das Letzte Abendmahl am Dienstag der Karwoche?*, in BM 33 (1957), pp. 268-278; M. BLACK, *The Arrest And Trial of Jesus And the Date of the Last Supper*, in *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, London 1959, pp. 19-33; E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*, Einsiedeln 1963; J. CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la pâque à une date non-officielle?*, in RQ 5 (1964), pp. 59-79; E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1974², pp. 249ss.

[157] *Didascalia Apostolorum* V 12-18; VITTORINO DI PETTAU, *Tractatus de fabrica mundi* 3 (CSEL 49,4); EPIFANIO, *Pan* 51,26-27,3 (Holl, GCS 31,295-298). Cf anche K. HOLL, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, in *Id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, pp. 204-224 (204-209).

[158] *Jésus et le Calendrier de Qumrân*, in NTS 7 (1960/61), pp. 1-40; *Le Mercredi où Jésus fut livré*, in NTS 14 (1967/68), pp. 145-164; *The Calendar of Qumran And the Passion Narrative in John*, in J. H. CHARLESWORTH, *John And Qumran*, London 1972, pp. 62-75.

[159] La rifiutano soprattutto P. BENOIT, in RB 65 (1958), pp. 590-594; P. GAECHTER, *Eine neue Chronologie der Leidenswoche*, in ZKTh 80 (1958), pp. 555-561; J. BLINZLER, *Qumrankalendar und Passionschronologie*, in *Id.*, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments*, Stuttgart 1969, pp. 108-123; *Id.*, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 1969⁴, pp. 109-126. Ulteriore bibliografia in J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls – Major Publications And Tools for Study*, Atlanta 1990, p. 186.

[160] Cf B. PIXNER, *Das letzte Abendmahl Jesu*, in *Id.*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Gießen 1994², pp. 219-228.

E. Ruckstuhl ha cercato di dimostrare con argomenti di critica letteraria che tutti gli evangelisti, nei loro resoconti sulla Passione, hanno esposto in maniera abbreviata, per vari motivi di natura redazionale e teologica, uno svolgersi più lungo degli avvenimenti. Ruckstuhl sostiene, all'interno di una lunga cronologia della Passione, un'ultima Cena di Gesù secondo il computo pasquale degli esseni.[161] In ogni caso, importanti influssi del calendario solare su vari gruppi cristiani, per esempio sui montanisti dell'Asia Minore, si possono dimostrare ancora nel II e nel III sec. d.C.[162] Varrebbe la pena approfondire la questione se e in quale misura l'accettazione del calendario solare possa far pensare ad una corrente della tradizione giudeo-cristiana nella Chiesa antica.

5. GESÙ E GLI ESSENI

Quale aspetto avevano, prima della Pasqua, le relazioni tra il gruppo di Gesù e i circoli essenici?[163] È estremamente improbabile che i due gruppi non si siano mai incontrati, poiché persone pie d'impronta essenizzante vivevano non soltanto nell'eremo di Qumran.[164] D. Flusser si dichiara addirittura convinto che certe parole di Gesù come quelle circa la *scaltrezza* dei «figli della luce» (*Lc* 16,8) si riferirebbero direttamente agli esseni.[165] Gli esseni poterono essere attratti da certi aspetti

[161] *Zur Chronologie der Leidensgeschichte I/II*, in E. RUCKSTUHL, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 101-228.

[162] Si confrontino le osservazioni riepilogative nell'opera, così ricca di materiali, di A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin/Ost 1977, p. 449.

[163] Cf anche R. RIESNER, *Jesus, the Primitive Community, And the Essene Quarter of Jerusalem*, in J. H. CHARLESWORTH, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 198-234 (215-220).

[164] B. HJERL-HANSEN, *Did Christ Know the Qumran Sect?*, in RQ 1 (1957), pp. 495-508, ha dedotto dalla polemica in *Mt* 24,26-28 che Gesù, prima dell'inizio della sua comparsa in pubblico, ebbe contatti con gli esseni nei dintorni di Qumran. Cf anche J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1974², pp. 22ss.

[165] *Jesus' Opinion About the Essenes*, in D. FLUSSER, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 150-168.

della predicazione di Gesù, come, per esempio, il divieto del divorzio, da lui espresso in linea di principio a motivo dell'ordine della Creazione (*Mt* 19,4-6 / *Mc* 10,6-9; cf CD 4,20ss.; 11QMiqd 57,17-19),[166] come anche l'apprezzamento spirituale che egli mostrò nei confronti del celibato (*Mt* 19,12). Il suo atteggiamento sovrano nei confronti delle prescrizioni della purità rituale (*Mt* 15,1-20 / *Mc* 7, 1-23) o il mangiare insieme a pubblicani ed altri pubblici peccatori dovevano invece allontanare gli esseni. Certe parole come la proibizione di odiare i nemici (*Mt* 5,43-48 / *Lc* 6,27-36; cf 1QS 1,10) o il permesso di ricuperare in giorno di Sabato un animale caduto nel pozzo (*Lc* 14,5; cf CD 11,13-17), sembrano essere state dirette addirittura contro concezioni esseniche. Anche soltanto per questo non si può mettere Gesù al livello dell'essenismo, come accade talvolta persino in certe interpretazioni scientifiche.[167]

Molto probabilmente Gesù, malgrado il suo atteggiamento talvolta così critico, conquistò dei seguaci anche tra pii esseni che desideravano ardentemente la salvezza escatologica e che nel I secolo d.C. intensificarono, a quanto pare, l'attesa del Messia davidico.[168] Lazzaro e le sue sorelle Maria e Marta, persone chiaramente non sposate che vivevano a Betania nei pressi del Monte degli Ulivi (*Mt* 26,6 / *Mc* 14,3; *Gv* 11,1ss.; cf *Lc* 10,38), potrebbero essere esempi di simpatizzanti di questo genere con impronta essenizzante.[169] Sono degne di nota, a questo

[166] Cf J. A. FITZMYER, *Qumran: Die Antwort*, Stuttgart 1993, pp. 204-213; J. KAMPEN, *The Matthean Divorce Texts Reexamined*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies*, Leiden 1994, pp. 149-167, ma anche A. TOSATO, *The Law of Leviticus 18.18: A Reexamination*, in CBQ 46 (1984), pp. 199-214.

[167] Per esempio, in G. W. BUCHANAN, *Jesus And Other Monks of New Testament Times*, in RelLife 48 (1979), pp. 136-142 (anche in *Id.*, *Jesus. The King And His Kingdom*, Macon 1984, pp. 183-190).

[168] Cf A. CAQUOT, *Le messianisme qumrânien*, in M. DELCOR, *Qumrân*, Paris – Louvain 1978, pp. 231-247; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, in JBTh 8 (1993), pp. 171-208; C. A. EVANS, *Appendix: The Recently Published Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus*, in B. D. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus*, Leiden 1994, pp. 547-565.

[169] Cf E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letztes Mahles und des Leidens Jesu*, Einsiedeln 1963, pp. 110-112; W. PESCH, *Lazarus, Maria und Martha*, in J. G. PLÖGER, *Heilige im Heiligen Land*, Würzburg 1982, pp. 205-208 (205ss.); R. RIESNER, *Jesus As Preacher And Teacher*, in H. WANSBROUGH, *Jesus And the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991, pp. 170-195 (178ss.).

proposito, alcune riflessioni di G. Lohfink: «Sorprendentemente non ci viene tramandato neppure uno scontro tra Gesù e gli esseni. La loro comunità non viene menzionata nei Vangeli neppure una volta. Rifiutarono essi, come la maggior parte dei farisei, Gesù? Oppure considerarono la sua comparsa, malgrado tutte le differenze con lui, con una certa simpatia? Se ci s'interroga sui motivi che condussero alla morte di Gesù, non si può parlare, in ogni caso, soltanto dei farisei, dei sadducei, dei sommi sacerdoti e degli erodiani. Del fatto che Gesù finì sulla croce fu corresponsabile anche l'apatia dei moltissimi che non si preoccuparono minimamente del suo messaggio, e fu corresponsabile anche l'attendismo di coloro che non vollero prendere una sollecita decisione».[170] Gli avvenimenti della Pasqua e la conseguente consapevolezza, nella comunità primitiva, di vivere finalmente l'inizio dell'epoca di salvezza (*At* 2,14-36), dovettero significare per molti di questi indecisi una nuova situazione che ne sollecitava la volontà di decidersi.[171]

[170] *Der letzte Tag Jesu*, Freiburg 1982, p. 23.

[171] Nel 1972 J. O'CALLAGHAN, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?*, in Bibl 53 (1972), pp. 91-100 (trad. ingl. *New Testament Papyri in Qumran Cave 7?*, supplemento a JBL 91, 1972, pp. 1-14), sostenne la tesi secondo cui in 7Q si troverebbero frammenti neotestamentari. Anche se O'Callaghan ha ulteriormente sviluppato la sua tesi (*Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân*, Madrid 1974), ha trovato scarsi consensi. L'identificazione 7Q5 = *Mc* 6,52ss. viene ora nuovamente difesa da C. P. THIEDE, *7Q – Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran*, in Bibl 65 (1984), pp. 538-559; *Id.*, *Die älteste Evangelien-Handschrift?*, Wuppertal 1994[4]. Thiede, per quanto riguarda i possessori dei rotoli di 7Q, propone questa riflessione: «Abbiamo a che fare, qui..., o con il cristianesimo di esseni convertiti o con giudeo-cristiani non esseni, che volevano portare la nuova fede ad un gruppo che essi conoscevano molto bene o per le relazioni che avevano con esso o per contatti personali a Gerusalemme, e nei confronti del quale sentivano certe affinità» (*Evangelien-Handschrift*, p. 62). Prima di procedere a conclusioni affrettate si dovrebbe accertare, ovviamente, l'identificazione dei frammenti discussi. D'accordo con Thiede si sono dichiarati, tra gli altri, B. SCHWANK, *Wann wurden die Evangelien abgefaßt?*, in EA 63 (1987), pp. 54-56; H. HUNGER, in «Tyche» 2 (1988), pp. 278-280; F. ROHRHIRSCH, *Markus in Qumran?*, Wuppertal 1990; in senso contrario, invece, si sono espressi C. FOCANT, *Un fragment du second évangile à Qumrân?*, in RThL 16 (1985), pp. 447-454; H. U. ROSENBAUM, *Cave 7Q5!*, in BZ 31 (1987), pp. 189-205; G. W. NEBE, *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*, in RQ 13 (1988), pp. 629-633. Ma, nel frattempo, le questioni relative al quartiere essenico di Gerusalemme e all'identità dei frammenti 7Q debbono essere valutate indipendentemente l'una dall'altra. Cf O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen – Freiburg 1994[5], pp. 139-150, 212-215 (cf trad. it. *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995).

Potrebbe essere molto utile, quindi, approfondire l'importanza che il mondo dei gruppi essenici e dei circoli di battezzatori[172] ebbe per l'ambiente familiare di Gesù,[173] per alcune tradizioni precedenti a Marco,[174] per la particolare tradizione ebraizzante del Vangelo di Luca,[175] per la Lettera agli Ebrei, d'impronta tipicamente sacerdotale,[176] per la tradizione giovannea[177] e per le più tarde correnti ortodosse ed eterodosse del giudeo-cristianesimo.[178]

[172] Cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris 1979, pp. 99-166.

[173] Cf P. SACCHI, *Recovering Jesus' Formative Background*, in J. H. CHARLESWORTH, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 123-139; B. PIXNER, in *Id.*, *Wege des Messias*, Gießen 1994[5], pp. 23-55.

[174] Cf G. J. BROOKE, *The Temple Scroll And the New Testament*, in *Id.*, *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, pp. 181-199.

[175] Cf A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance e d'après Saint Jean*, Paris 1974, pp. 79-108; M. PHILONENKO, *La parabole sur la lampe (Luc 11,33-36) et les horoscopes qoumrâniens*, in ZNW 79 (1988), pp. 145-151; R. RIESNER, *James's Speech (Acts 15:13-21), Simeon's Hymn (Luke 2:29-32), And Luke's Sources*, in FS [scritti in onore di] I. H. MARSHALL, Grand Rapids – Carlisle 1994, pp. 263-278.

[176] Cf C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, in RQ 1 (1958/59), pp. 365-390; G. W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Garden City 1972; J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha And the New Testament*, Cambridge 1985, pp. 83-86. Ulteriore bibliografia in H. FELD, *Der Hebräerbrief*, Darmstadt 1985, pp. 35-38 (cf *Id.*, *Der Hebräerbrief: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen*, in ANRW II 25,4, a cura di W. HAASE, Berlin – New York 1987, pp. 3522-3601, specialmente 3550-3552); F. F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1990, pp. 7ss.

[177] Cf F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, in RB 62 (1955), pp. 5-44; R. E. BROWN, *The Qumran Scrolls And the Johannine Gospel And Epistles*, in K. STENDAHL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957 (1992[2]), pp. 183-207; D. E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972, pp. 29-235; O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975, pp. 41-60; J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985, pp. 64-67, 171-179; E. RUCKSTUHL, *Der Jünger, den Jesus liebte*, in *Id.*, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, pp. 355-401; M. HENGEL, *Die johanneische Frage*, Tübingen 1993, pp. 281-284.

[178] Cf J. DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, London 1964, pp. 55-76; J. MAGNIN, *Notes sur l'Ébionisme [II]*, in POC 24 (1974), pp. 225-250. Su possibili retroscena essenici delle eresie in Galazia, cf F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1988[5], pp. 298-301; a Corinto, cf p. 127, nota 25; a Colosse, cf N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, in ZKTh 91 (1969), pp. 364-394; J. J. GUNTHER, *St. Paul's Opponents And Their Background*, Leiden 1973, pp. 173-179, ed ora T. J. SAPPINGTON, *Revelation And Redemption at Colossae*, Sheffield 1991. Per gli autori precedenti cf S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin 1960, pp. 180-183, 230.

V

Riepilogo

Siamo partiti, per il nostro tentativo di cercare possibili relazioni tra l'essenismo e la prima comunità cristiana di Gerusalemme, da nuove conoscenze archeologiche. Esse testimoniano una grande vicinanza spaziale di centri delle due comunità sulla collina sud-occidentale di Gerusalemme. Su questo sfondo storico, il confronto con gli scritti di Qumran rafforza più facilmente la fiducia nella rappresentazione che Luca fornisce della vita della prima comunità all'inizio degli *Atti degli Apostoli*. Argomentando dalla lingua semitizzante,[1] almeno la maggior parte del materiale per i primi capitoli degli *Atti degli Apostoli* risale alla tradizione palestinese.[2] Si dovrebbe particolarmente esaminare se un primo formarsi delle tradizioni abbia avuto inizio già nella stessa Gerusalemme.

I parallelismi tra le forme di vita e i modi teologici di esprimersi nell'essenismo e nel cristianesimo primitivo sono certamente d'importanza molto diversa. Ma nell'insieme, tuttavia, i punti di contatto a nostra disposizione portano a concludere che convertiti esseni svolsero un importante ruolo nella Chiesa primitiva a partire dai suoi primi giorni.[3]

[1] Cf M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965; R. A. MARTIN, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV*, in NTS 11 (1964/65), pp. 38-59; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels And Acts*, Oxford 1967³ (trad. ted. *Die Muttersprache Jesu*, Stuttgart 1982). Contro possibili critiche è particolarmente garantito il prudente modo di procedere di R. A. MARTIN, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Greek Documents*, Missoula 1974. Anche nella sua più recente ricerca, R. A. MARTIN, *Syntax Criticism of the Synoptic Gospels*, New York – Queenstown 1987, p. 127, presenta la seguente constatazione: «*Queste caratteristiche* [complessivamente 17 criteri] *non appaiono con frequenza semitica nella seconda metà degli Atti, ma appaiono con frequenti presenze qua e là in tutta la prima metà degli Atti e nei Vangeli sinottici*».

[2] Cf anche R. RIESNER, *Essener und Urkirche in Jerusalem*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 139-155.

[3] L'ipotesi di convertiti esseni toglie forza anche all'obiezione di R. LEIVESTAD, *Hat die Qumranliteratur das Neue Testament beeinflußt?*, in FS [scritti in onore di B. REICKE I], Macon 1984, pp. 259-70, secondo cui la disciplina dell'arcano professata dalla setta (GIUSEPPE FLAVIO, *Bell* II 141ss.; cf 1QS 4,6; 8,11ss.) renderebbe una tale influenza mol-

Già nel 1852 lo storico della Chiesa H. W. J. Thiersch, di tendenze conservatrici agli antipodi di F. C. Baur, si era chiesto perché una parte della verità affidata al giudaismo, che poi prese in consegna il cristianesimo, non dovrebbe essere stata conservata anche dall'essenismo.[4] La coscienza dell'intangibile santità di Dio e della nullità dell'uomo, la conoscenza della realtà del mondo celeste, la convinzione della necessità di una radicale conversione, l'esigenza di un'intensa vita comunitaria e la ricerca sistematica delle Scritture sono altrettanti elementi che il cristianesimo poté ricevere, anche se non esclusivamente, tuttavia in maniera particolare dall'essenismo.[5] Ma ben presto si rese anche chiaro che da alcuni convertiti esseni potevano provenire influssi pericolosi, come il ritualismo legalistico, il rigorismo ascetico, tendenze dualistiche e pratiche magiche.

Il cristianesimo primitivo dovette difendere la propria identità in mezzo a controversie che in parte toccavano la sua esistenza. Esso non fu affatto un «essenismo largamente riuscito», come afferma un noto aforismo di E. Renan; si potrebbe piuttosto definire l'islam un «ebionismo riuscito».[6] Norma per l'accettazione o il rifiuto di tradizioni fu nel cristianesimo primitivo, anche nei confronti dell'essenismo, la singolare autorità della persona e dell'insegnamento di Gesù. Uno studioso ebreo ha espresso questa realtà con un'immagine impressionante: anche se di

to improbabile. Comunque, lo stesso Leivestad chiede: «È troppo arrischiato supporre che "Giovanni" rappresenterebbe il convertito radicale esseno, così come Paolo rappresenterebbe il convertito radicale fariseo?» (*ibidem*, p. 269).

[4] *Die Kirche im apostolischen Zeitalter...*, Erlangen 1852, pp. 38ss.

[5] Già R. H. CHARLES, *The Apocrypha And Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford 1913, p. 794, scrisse riguardo alla comunità che doveva stare dietro il Documento di Damasco: «*La più tarda storia dei sadociti può essere solo presunta. Non è affatto improbabile che alcuni, se non molti, di loro si unissero alla Chiesa cristiana. La loro stima – senza precedenti nel giudaismo – dei profeti, la loro insistenza sulla necessità del pentimento, la loro costante proclamazione della disponibilità di Dio a perdonare il pentito, la loro attesa del Messia e di una vita futura beata: tutte queste convinzioni e speranze li avrebbero preparati ad accettare il cristianesimo, e quindi non è irragionevole concludere che essi fecero parte del "gran numero di sacerdoti" che "aderiva alla fede" (At 6,7)*». Il dubbio di Charles, secondo il quale si dovrebbe negare ogni relazione tra questi «sadociti» e l'essenismo a causa della loro posizione positiva nei confronti del sacrificio nel Tempio (CD [B] 13,27; 14,1) (*ibidem*, 790), non è insuperabile (cf sopra, pp. 25-31).

[6] Cf J. MAGNIN, *Notes sur l'Ébionisme [V]*, in POC 28 (1978), pp. 220-248 (241ss.). La frase di E. RENAN, *Histoire du Peuple d'Israël V*, Paris 1893, p. 70, suonava così: «*Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi*».

diversa provenienza furono le pietre di costruzione con le quali venne costruita la nuova fede del Messia, il progetto che garantiva unità alla costruzione venne creato da una cristologia fondamentalmente priva di analogie.[7] La sua origine nella Persona e nella storia del Messia Gesù impedì al cristianesimo nei primi due secoli di sfociare nella corrente sempre più impetuosa del sincretismo gnostico, in cui certe tendenze essenizzanti costituivano chiaramente un importante fermento.

[7] D. FLUSSER, *The Dead Sea Sect And Pre-Pauline Christianity*, in *Id.*, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 23-74 (73ss.).

VI

Appendice: Nuove scoperte e fonti

1. GLI ESSENI E QUMRAN

Una nuova pubblicazione di testi (4Q523) curata da É. Puech ha rafforzato l'opinione della maggior parte degli studiosi, secondo cui il cosiddetto «sacerdote empio», sotto il quale il gruppo di Qumran abbandonò il Tempio di Gerusalemme, sarebbe in realtà il maccabeo Gionata[1] e non, per esempio, uno dei due ultimi asmonei, Ircano II (63-40 a.C.) o Aristobulo II (67-63 a.C.), come afferma un'ipotesi di studiosi americani.[2] Anche se Gionata non era un successore di Aronne, egli usurpò nel 152 a.C. l'ufficio di sommo sacerdote (*1 Mac* 10,21) e diede luogo, così, allo scisma essenico. H. Stegemann ha addotto notevoli argomenti dai quali risulterebbe che durante la vacanza di sette anni tra il 159 e il 152 a.C., affermata da Giuseppe Flavio (*Ant* XX 237), in realtà questo ufficio sarebbe stato esercitato dal «Maestro di Giustizia».[3] Sul suo nome sono attualmente possibili soltanto delle ipotesi, poiché egli era chiaramente incorso in una *damnatio memoriae*. Potrebbe essersi trattato, questa l'ipotesi più probabile, di un figlio del pio sommo sa-

[1] *Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân. 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448)*, in RQ 17 (1996), pp. 241-270. L'essenismo fu preparato da un movimento apocalittico (cf sopra, pp. 17ss.), così come esso si rispecchia, per esempio, nella letteratura enochiana. Cf G. BOCCACCINI, *E se l'essenismo fosse il movimento enochiano? Una nuova ipotesi circa il rapporto tra Qumran e gli esseni*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 49-68.

[2] M. WISE – M. ABEGG – E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Augsburg 1997, pp. 28-53.

[3] Cf H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1994[4], pp. 205ss. Sull'esilio degli esseni nella regione della città siriana di Damasco cf S. IWRY, *The Exegetical Method of the Damascus Document Reconsidered*, in M. O. WISE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 329-337.

cerdote Onia III. Onia era stato deposto da Antioco IV e più tardi, attorno al 170 a.C., era stato ucciso per istigazione di giudei filoelleni nel suo esilio presso Antiochia (*2 Mac* 4,33ss.), mentre il figlio era sopravvissuto. Sulla base dell'uso di chiamarsi con il nome del nonno («papponimia»), il nome da lui preso per l'ufficio di «Maestro di Giustizia» potrebbe essere stato quello di Simone III [Onia III era infatti figlio di Simone II, *n.d.t.*].[4]

Sugli inizi dell'insediamento di Qumran continua ad esserci disparità d'opinioni.[5] Rimane possibile l'inizio della costruzione sotto Giovanni Ircano (135-104 a.C.), ma l'insediamento vero e proprio incominciò sotto Alessandro Janneo (103-76 a.C.).[6] Ciò concorda con l'ipotesi secondo la quale, per l'ostilità di questo re asmoneo contro i farisei, ostilità su cui riferisce Giuseppe Flavio (*Bell* I 88-98; *Ant* XIII 372-383) e che si rispecchia nel *pesher* sul profeta Naum (4QpNah 1,2-8), sarebbe stata offerta agli esseni la possibilità di un ritorno dal loro esilio dalla regione di Damasco (cf sopra, pp. 21ss.). Prendono consistenza, così, gli indizi secondo i quali Qumran venne fondato inizialmente come un insediamento agricolo di forma quadrata, facilmente fortificato con una torre di difesa, prima che in una seconda fase fossero aggiunti ad ovest e a sud i tipici edifici qumranici.[7] L'interruzione nell'utilizzazione del-

[4] Cf P. M. RAINBOW, *The Last Oniad And the Teacher of Righteousness*, in JJS 48 (1997), pp. 30-52. Così anche É. PUECH, *Les convictions d'un savant*, in MBib 107 (1997), pp. 51-57 (55). Ad una data di fondazione del gruppo di Qumran nella metà del II sec. a.C. rinvia anche il testo 4Q248 (cf *Dn* 11,39), di recente pubblicazione. Cf M. BROSHI – E. ESHEL, *The Greek King Is Antiochus IV (4QHistorical Text =4Q248)*, in JJS 48 (1997), pp. 120-129.

[5] Al periodo precedente all'esilio (VIII-VII sec. a.C.) risale una piccola fortezza israelitica (cf *2 Cr* 26,10). Cf R. DE VAUX, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, pp. 1-3. Nella primavera del 1996 furono ritrovati frammenti di ceramica ed un'ampolla di profumo, intatta, di epoca persiana, che testimoniano un piccolo insediamento dopo l'esilio nel VI e nel V secolo a.C. Cf R. PRICE, *The Stones Cry Out*, Eugene 1997, p. 283. Per la segnalazione di questa pubblicazione bene informata, ma inaccessibile, ringrazio Alexander Schick (Westerland).

[6] Cf F. ROHRHIRSCH, *Wissenschaftstheorie und Qumran*, Göttingen – Freiburg/Schw. 1996, pp. 212-227. Sull'attesa del ritorno degli esuli a Sion nel 70 a.C. cf A. STEUDEL, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidr Eschat[ab])*, Leiden 1994, pp. 234ss.

[7] Cf H. SHANKS, *The Enigma of Qumran. Four Archaeologists [Hanan Eshel, Jodi-Magness, Joseph Patrich, Yizhar Hirschfeld] Assess the Site*, in BARev 24/1 (1998), pp. 24-37, 78-84 (27-33).

l'insediamento sotto il regno di Erode il Grande (37-4 a.C.), ipotizzata da R. de Vaux (cf sopra, p. 23), ma poi messa spesso in dubbio, rimane la migliore spiegazione delle prove archeologiche.[8] Un argomento per una più lunga interruzione nell'insediamento è la netta differenza nella ceramica[9] tra i periodi Ib e II. Rimane quindi possibile l'ipotesi che gli esseni, sotto Erode il Grande, ben disposto nei loro confronti, si concentrarono a Gerusalemme (cf sopra, p. 24) e abbandonarono per un certo periodo Qumran, dove poi si ristabilirono, in forme più modeste, solo dopo che al posto di Erode era subentrato il figlio Archelao (*Mt* 2,22). Un trasferimento nella città santa potrebbe essere stato agevolato dal fatto che le speranze escatologiche con le quali si era guardato all'anno 70 a.C. non si erano realizzate.

In una ricerca molto profonda, ben ponderata sul piano teorico-scientifico, F. Rohrhirsch ha sottoposto a una critica in parte demolitrice le varie ipotesi alternative proposte per Qumran come insediamento degli esseni.[10] Né l'interpretazione che vi vede una fortezza né quella che ne fa una stazione commerciale corrispondono al carattere delle rovine e dei reperti ivi trovati. Anche l'ipotesi di una villa di campagna erodiana non ha alcun serio fondamento. Nella presunta *villa rustica* P. Donceel-Voûte[11] interpretò le famose lastre d'argilla essiccata[12] come panche per sdraiarsi. C'è da temere, tuttavia, che con tale funzione esse

[8] Cf F. ROHRHIRSCH, *Wissenschaftstheorie und Qumran*, Göttingen Freiburg/Schw. 1996, pp. 212-227.

[9] Cf J. MAGNESS, *The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period*, in DSD 2 (1995), pp. 58-65.

[10] *Wissenschaftstheorie und Qumran*, pp. 307-333.

[11] *«Coenaculum» La Salle à l'Étage du Locus 30 à Chirbet Qumrân sur la Mer Morte*, in R. GYSELEN, *Banquets d'Orient*, Louvain 1992, pp. 61-84; *Le ruines de Qumrân reinterpretées*, in «Archaeologia» 298 (1994), pp. 24-35. Cf anche R. DONCEEL – P. DONCEEL – VOÛTE, *Archaeology of Qumran*, in M. O. Wise *et al.*, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 1-38; R. DONCEEL, *Qumran*, in OEANE IV, New York – Oxford 1997, pp. 392-396. Troppo affrettatamente l'ipotesi buttata giù dai coniugi Donceel viene seguita anche da M. O. WISE, *Dead Sea Scrolls*, in OEANE II, New York – Oxford 1997, pp. 118-127 (118ss.). Secondo il giudizio di H. ESHEL, in BARev 24/1 (1998), p. 37, *«È stato un errore presentare persone [i Donceels] completamente estranee a certi argomenti. Parlai una volta con i Donceel di* mikva'ot [«bagni rituali», n.d.t]*; non sapevano neppure cosa significasse questa parola. Dovetti spiegarla».*

[12] Figure e ricostruzioni in A. SCHICK, *Jesus und die Schriftrollen von Qumran*, Berneck 1996, pp. 94ss.

non avrebbero potuto essere utilizzate che una sola volta.[13] Rimane molto più verosimile collegare il locale n. 30 (Fig. 19) e il suo arredo con la confezione dei rotoli.[14] L'esperta di ceramica J. Magness ha potuto dimostrare che a Qumran, al contrario di quanto si può constatare nelle ville erodiane, non veniva usato quasi alcun articolo importato, ma soltanto di fabbricazione locale.[15] Ciò significa una rinuncia da parte degli abitanti del luogo ai beni superflui di consumo del mondo circostante, come ci si può aspettare in un insediamento essenico. L'interpretazione del padre R. De Vaux, che vede in Qumran un insediamento comunitario essenico, non può essere semplicemente ritenuta, in modo sprezzante, come la proiezione di un religioso cattolico, ma ha il sostegno dei reperti archeologici. La serietà del modo di lavorare di De Vaux viene ora documentata dai resoconti (finalmente) pubblicati sugli scavi.[16] A dire il vero, anche le riviste del «Museo Rockefeller» di Gerusalemme continuano a presentare tesori non ancora messi in risalto. Soltanto nel 1997 venne pubblicato un oggetto, ritrovato già nel 1954, dimostratosi come un orologio solare, con l'aiuto del quale la giornata poteva essere distribuita nel senso del calendario solare essenico.[17]

Tra il settembre 1995 e il febbraio 1996 H. Eshel, dell'università «Bar-Ilan», e M. Broshi, dell'«Israel Museum», fecero in una ricerca

[13] Cf R. REICH, *A Note on the Function of Room 30 (the «Scriptorium») at Khirbet Qumran*, in JJS 46 (1995), pp. 157-160. J. MAGNESS, in BARev 24/1 (1998), p. 35, osserva scherzosamente: *«Avresti dovuto essere un nano pero poterti sdraiare e mangiare su quelle panche, perché altrimenti saresti caduto; esse misurano solto 40 centimetri di larghezza»*.

[14] Cf H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1994⁴, p. 58. Particolarmente convincente è il ritrovamento in questo ambiente di quattro o cinque calamai, un numero incredibilmente alto in rapporto alla Palestina. Cf S. GORANSON, *Qumran. A Hub of Scribal Activity?*, in BARev 20/5 (1994), pp. 36-39.

[15] *A Villa at Khirbet Qumran?*, in RQ 16 (1994), pp. 397-417; *The Community of Qumran in the Light of Its Pottery*, in M. O. WISE *et al.*, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 39-50; *Qumran Not a Country Villa*, in BARev 22/6 (1996), pp. 38-47, 72ss.

[16] Cf J. B. HUMBERT – A. CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha*, Göttigen – Freiburg/Schw. 1994. Inoltre, i diari di Roland de Vaux sono stati tradotti in maniera esemplare e resi accessibili da F. ROHRHIRSCH – B. HOFMEIR, *Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha IA*, Göttingen – Freiburg Schw. 1996.

[17] Cf M. ALBANI – U. GLESSMER, *Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân*, in RB 104 (1997), pp. 88-115.

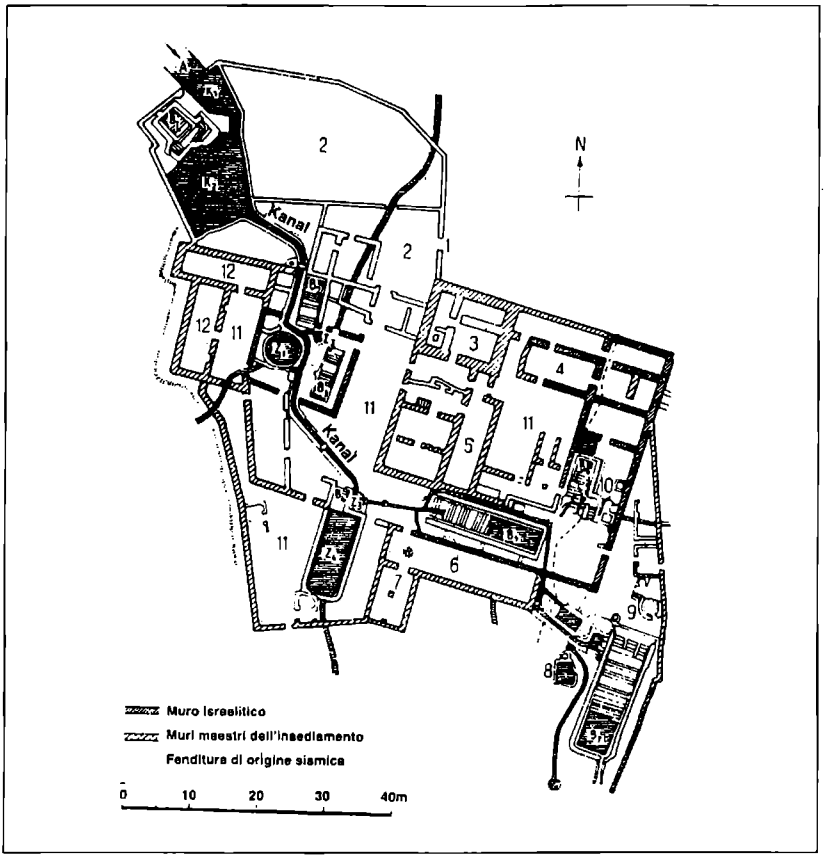


Fig. 19. *L'insediamento di Qumran (secondo G. KROLL)*

sul territorio a nord di Qumran delle importanti scoperte.[18] Essi hanno potuto scoprire sui sentieri che conducono dall'insediamento a varie

[18] Cf A. RABINOVICH, *Residential Quarter Found in Qumran Dig*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 5.4.1996, p. 10; R. Price, *The Stones Cry Out*, EUGENE 1997, pp. 288ss. (intervista con il prof. Hanan Eshel); M. BROSHI – H. ESHEL, *How And Where Did the Qumranites Live?*, in D. W. PARRY – E. C. ULRICH, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, [in via di pubblicazione]. Di altre particolarità sono venuto a conoscenza grazie ad una conferenza (*Nuove scoperte archeo-*

grotte, per es. I, II, III e XI (Fig. 20), tracce d'utilizzazione, tra le quali oltre ottanta chiodi di sandali di epoca romana. Ne risultano corretti, così, certi risultati di ricerche finora condotte.[19] Ormai non si può più affermare: «*Certi antichi sentieri sono completamente assenti tra le grotte e il complesso principale a Qumran*».[20] Aveva sempre suscitato meraviglia il fatto che a Qumran era stato possibile scoprire laboratori ed un grande refettorio, ma nessun luogo per dormire. Oggi si concorda ampiamente sull'opinione secondo cui le grotte IV e VII, fino a quella X, scavate nel terrazzo d'argilla calcarea in prossimità dell'insediamento, servivano anche a scopi abitativi.[21] Eshel e Broshi hanno trovato appena a nord di Qumran tracce d'insediamento in due altre grotte artificiali scavate nell'argilla calcarea, come anche un *cromlech* [monoliti disposti in cerchio, *n.d.t.*] che dové servire come base per una tenda, insieme ad un palo di legno, usato egualmente per tende. Alcuni abitanti di Qumran, quindi, vivevano chiaramente al di fuori degli edifici, e questo sembra quadrare ora sia con l'idea di un presidio di una fortezza, sia con quella di abitanti di una villa di campagna. Le osservazioni sul modo d'abitare potrebbero convalidare l'opinione di quegli studiosi che vedono gli esseni di Qumran almeno come discendenti spirituali dei recabiti (cf sopra, p. 62).[22] Questo gruppo volle conservare, con la rinuncia a costruire case da abitare, il ricordo del periodo vissuto da Israele nel deserto (*Ger* 35,12-19). Ma semplici luoghi per dormire (con stuoie sul pavimento) avrebbero potuto trovarsi anche nei piani superiori, crollati, degli edifici di Qumran.

Eshel e Broshi sperano addirittura che scavi nelle grotte crollate che erano state usate a scopi abitativi possano far trovare altri manoscritti.[23] Da esplorazioni del sottosuolo con apparecchiature radar nel 1996 e da quelle eseguite con strumenti elettromagnetici dall'Istituto

logiche a Qumran) tenuta dal Prof. Hanan Eshel (dell'università «Bar-Ilan», Ramat Gan) presso l'università di Tubinga (13.3.1998).

[19] Per es., la ricerca di J. PATRICH, *Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations in the Qumrans Caves*, in M. O. WISE *et al.*, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls*, New York 1994, pp. 73-95.

[20] L. CANSDALE, *Qumran And the Essenes*, Tübingen 1997, p. 172.

[21] Cf J. PATRICH – H. ESHEL, in BARev 24/1 (1988), pp. 80-82.

[22] Di diversa opinione è C. H. KNIGHTS, *The Rechabites of Jeremiah 35: Forerunners of the Essenes?*, in JSP 10 (1992), pp. 81-87.

[23] Cf H. SCHANKS, *So Far No Cigar*, BARev 2272 (1996), pp. 10-12.

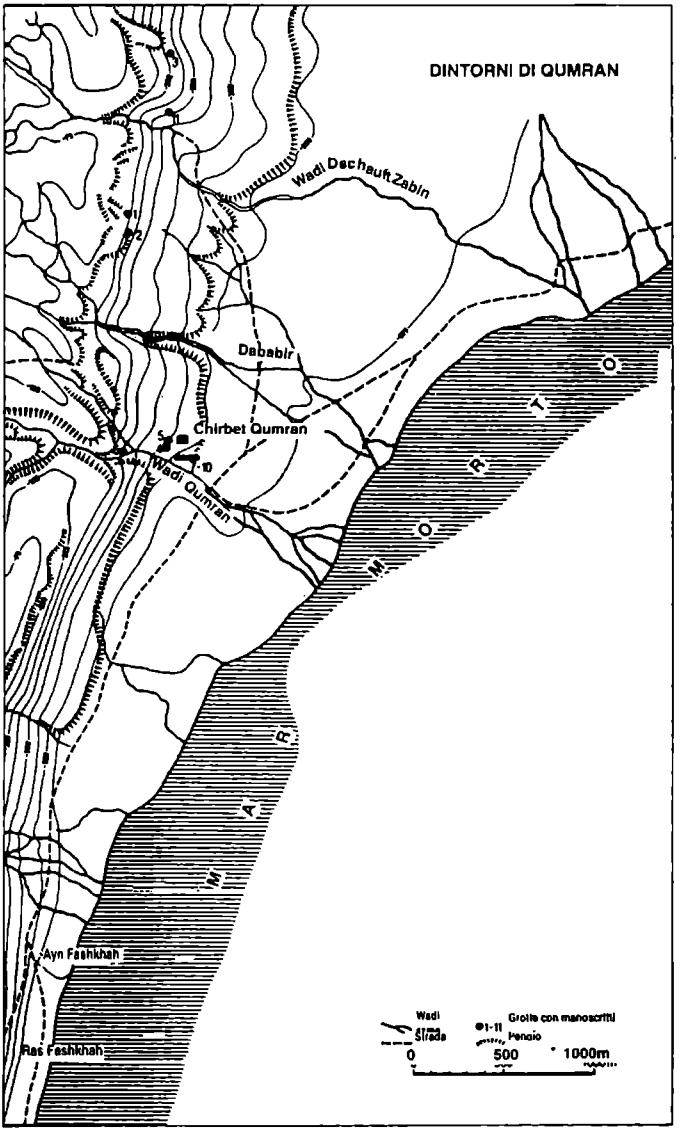


Fig. 20. *Dintorni di Qumran con le grotte dei manoscritti (secondo G. Kroll)*

Geofisico d'Israele, J. F. Strange ritiene che sotto l'altipiano di Qumran vi sia una grotta scavata da uomini (*paleochamber*). Questo fatto dovrà essere chiarito da scavi. R. Price, uno dei suoi assistenti sul campo, si esprime con molta certezza: «*Ricorrendo ad esami nel sottosuolo e con l'uso di una telecamera controllata a distanza cercheremo di confermare i nuovi dati. Non sappiamo ancora cosa verrà scoperto, ma siamo certi che c'è ancora molto da scoprire sull'orizzonte archeologico di Qumran. Forse voi e io ci sveglieremo un giorno e troveremo nei nostri giornali resoconti di una grande nuova scoperta, con l'annuncio al mondo che i manoscritti del Mar Morto costituiscono ancora una volta una vicenda archeologica da prima pagina*».[24] Ma il nesso tra l'insediamento e le grotte dei manoscritti risulta provato sul piano archeologico anche semplicemente dalla ceramica tipica di Qumran, trovata in entrambi i luoghi.[25] Secondo il giudizio di J. Magness, «*Certe forme, come le cosiddette giare dei manoscritti o un particolare tipo di lampada ad olio, sono uniche o caratteristiche di Qumran. Queste stesse forme sono state trovate anche nelle grotte dei manoscritti*».[26] Un argomento che prova un tale nesso è anche l'utilizzazione a scopo abitativo di alcune delle grotte nel terrazzo d'argilla calcarea. Probabilmente ci sono state molte altre grotte abitate di questo genere, che però nel corso del tempo sono franate verso i circostanti *uadi*, come è capitato nel frattempo anche per la grotta VII. A causa di queste incertezze, le valutazioni circa il numero degli abitanti di Qumran continuano ad essere molto divergenti (da trenta a duecento).[27]

Nel gennaio 1998 Y. Hirschfeld, dell'Università Ebraica, ha scavato nei pressi del kibbuz En Gedi [*Engaddi*] al di sopra del Mar Morto i resti di un insediamento già scoperto da Y. Aharoni negli anni Cinquanta.[28] L'insediamento sarebbe costituito da 20/25 piccole case in pietra

[24] *The Stones Cry Out*, Eugene 1997, p. 294.

[25] Cf F. ROHRHIRSCH, *Wissenschaftstheorie und Qumran*, Göttingen – Freiburg/Schw. 1996, pp. 288-297.

[26] BARev 24/1 (1998), p. 83.

[27] J. PATRICH (da 30 a 50), H. ESHEL (da 100 a 200), in BARev 24/1 (1998), pp. 81ss.

[28] Ne dà una concisa notizia A. RABINOVICH in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 7.2.1998, p. 4. Di altre particolarità sono venuto a conoscenza grazie ad un'intervista al Dott. Yizhar Hirschfeld condotta da Raner Schmidt (Jerusalem). Indicazioni critiche mi sono venute dal Prof. Hanan Eshel nel corso di un seminario di studi organizzato nella fondazione «Melanchton» (Tubinga 12.3.1998).

(2 × 3 m.) e risalirebbe, secondo l'archeologo che ha condotto gli scavi, al I sec. d.C. Hirschfeld mette questo insediamento in relazione con la testimonianza dell'erudito romano Plinio il Vecchio (prima del 79 d.C.) circa un centro di esseni presso il Mar Morto (*Nat Hist* V 17,4); ma le strutture dell'insediamento ritrovato sono troppo modeste per poter accettare questa identificazione. Le indicazioni geografiche Plinio le doveva probabilmente a Marco Vipsanio Agrippa, genero d'Augusto e autore di una famosa carta geografica del mondo allora conosciuto (*Descriptio orbis*).[29] La descrizione accenna chiaramente, nella misura in cui generalmente ci si può aspettare esattezza da un autore antico, al territorio di Qumran.[30] Rimangono in genere i seguenti dubbi: se ad En Gedi sia stato scoperto un bagno rituale, quali reperti archeologici si possano far risalire ad un'epoca precedente al II sec. d.C., e se ciò che è stato scavato sia qualcosa di più che un insediamento di braccianti agricoli al confine con il mondo civile.

Davvero spettacolare fu un ritrovamento che capitò nel gennaio 1996 a J. Caufield, quando egli lavorava a Qumran con un'équipe del professor J. F. Strange.[31] Sul lato esterno del muro di cinta sud-orientale della costruzione egli trovò cocci coperti da iscrizioni.[32] L'*ostrakon* più grande, ricomposto da due frammenti, presenta complessivamente quindici righe frammentarie con un testo ebraico in scrittura tardo-erodiana del I sec. d.C., che somiglia al tipo di scrittura dei rotoli trovati nelle grotte. Ne proponiamo la seguente traduzione:

[29] Cf S. GORANSON, *Posidonius, Strabo And Marcus Vipsanius Agrippa As Sources on Essenes*, in JJS 45 (1994), pp. 295-298.

[30] Cf O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan,* Gießen – Freiburg 1995[6] [trad. it. *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Città del Vaticano 1995], pp. 79ss. Per l' opinione contraria all'identificazione con En Gedi, espressa da J. P. AUDET, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens*, in RB 68 (1961), pp. 346-387, cf C. BURCHARD, *Pline et les Esséniens. A propos d'un article récent*, in RB 69 (1962), pp. 533-569; E. M. LAPERROUSAZ, *«Infra hos Engadda». Notes à propos d'un article récent*, *ibidem*, pp. 369-380.

[31] Cf A. RABINOVICH, *Qumran Yields Ancient Text*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 2.3.1996, p. 32 (su questo cf anche R. RIESNER, *Archäologische Neuigkeiten aus Qumran*, in BiKi 51 (1996), pp. 184ss.). La corrispondenza giornalistica si rivelò per alcuni particolari imprecisa.

[32] F. M. CROSS – E. ESHEL, *Ostraca from Khirbet Qumrân*, in IEJ 47 (1997), pp. 17-30, ed anche *Id.*, *The «Yahad» (Community) Ostracon*, in A. ROITMAN, *A Day at Qumran*, Jerusalem 1997, pp. 38-40.

1 Nell'anno due di [
2 in Gerico c'era Choni, figlio di [
3 ad Eleazaro, figlio di Nachmani [
4 Chisdaj di Cholon [
5 da questo giorno fino all'etern[ità
6 e le mura della casa e [
7 e i fichi e gli ul[ivi
8 egli mantenne (il giuramento) nei confronti dell'unione (יחד) [
9 e Choni [
10 a lui il Chis[daj?
11 e [
12 per mano [
13 (?)
14 Chisdaj, schiavo di Ch[oni? da
15 Cholon [

Ciò che suscita interesse è la menzione della parola *jachad* (יחד) nella riga 8. Questo termine, che si potrebbe tradurre con «unione» (cf sopra, pp. 145ss.), è nei testi di Qumran una delle parole più frequenti per indicare la comunità essenica.[33] Quindi, conosciamo ora per la prima volta un testo *proveniente* dall'insediamento di Qumran, che concorda sul piano terminologico con i testi provenienti dalle grotte. Si tratta molto chiaramente di un trasferimento di proprietà di un individuo privato da Gerico all'«unione» essenica. Il coccio può essere stato una minuta del contratto di consegna. Sebbene il ritrovamento sia noto dal febbraio 1996,[34] non trova alcuna menzione in un'opera di L. Cansdale, che apparve nel 1997 e nega in modo veemente ogni relazione tra Qumran e gli esseni. L'autrice afferma nella prefazione di aver tenuto conto della bibliografia fino all'aprile 1996.[35] Ma dopo il ritrovamento di questo testo, che per la tesi portata innanzi con tanta energia significa un vero disastro, non sarebbe stato necessario, eventualmente, fermare addirittura il processo di stampa?

Contro il collegamento tra i rotoli e gli esseni si è anche obiettato che la parola *chase* (חסיה), dalla quale vengono fatte derivare, secondo

[33] Cf J. H. CHARLESWORTH, *A Graphic Concordance*, Tübingen – Louisville 1991, p. 275.

[34] Cf A. RABINOVICH, *New Ostraka Found at Qumran*, in «Jerusalem Post», 23.2.1996.

[35] *Qumran And the Essenes*, Tübingen 1997, p. V.

l'esempio di Filone d'Alessandria (*Omn Prob Lib* 75), i termini greci Ἐσσαῖος o Ἐσσηνός (cf sopra, p. 126), finora era documentata solo nel siriaco (חסא), ma non nell'aramaico di Qumran.[36] La situazione è ora mutata grazie alla recente pubblicazione, curata da M.E. Stone e J. C. Greenfield, di frammenti (4Q213a Nr. 3-4) di un documento relativo a Levi (4QLevi[b] ar).[37] Nella riga 6 del documento viene espressa una profezia sulla discendenza di Levi: «Il nome del pio (o dei pii) (חסיה) non sarà estirpato dal suo (loro) popolo in eterno». Il termine «esseni», quindi, può ritenersi non solo un'espressione usata dall'esterno, ma addirittura una parola con la quale il gruppo di Qumran indicava se stesso. Parallelamente ai «pii», nella riga 7 si parla dei «santi [distinti] dal popolo» (קדישין מן עמא), così come gli esseni vedevano se stessi.

Tutti i tentativi d'identificare la comunità di Qumran con Gesù e con la comunità primitiva furono condotti *ad absurdum* con un ulteriore test del radiocarbonio che venne intrapreso nel 1994 presso l'università di Tucson in Arizona e i cui risultati furono resi noti all'inizio del 1996.[38] Tra i frammenti di *rotoli* sottoposti al test ce n'erano tre dalla grotta 1, dieci sicuri e due presunti dalla grotta 4 e tre da altri luoghi del deserto di Giuda. I tre test su materiale non qumranico, riferibili a documenti datati, dimostrarono la fondamentale affidabilità di questa analisi con il C14. Quanto ai quindici frammenti di Qumran, per tredici i risultati del test rientravano chiaramente nell'ambito delle date supposte dai paleografi sulla base del tipo di scrittura, confermando quindi l'utilità del metodo. Solo due testi, una lettera aramaica (4Q342) e una prescrizione di debiti (4Q344), che anche nel loro genere si allontanano dalle forme consuete a Qumran, vennero datati nell'epoca di Bar Kôkhebhâ (attorno al 135 d.C.). Si tratta di testi che non erano stati trovati nel contesto archeologico, ma acquistati da mercanti d'antiquariato. I

[36] Cf E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II* (a cura di G. VERMES – F. MILLAR), Edinburgh 1979, pp. 559ss.; R. BERGMEIER, *Beobachtungen zu 4 Q 521ss. 2, II, 1-14*, in ZDMG 145 (1995), pp. 38-48 (45); *Id.*, *Die Leute aus Essa*, in ZDPV 113 (1997), pp. 75-87 (75).

[37] In *Qumran Cave 4/XVII* (DJD XXII), Oxford 1996, pp. 33-35 e Tavola II. Debbo la segnalazione di questo testo al Prof. Martin Hengel (Tubinga).

[38] A. J. T. JULL – D. J. DONAHUE – M. BROSHI – E. TOV, *Radiocarbon Dating of Scrolls And Linen Fragments from the Judean Desert*, in «Radiocarbon» 37 (1995), pp. 11-19 [ora anche in «Atiqot» 28 (1996), pp. 85-91]. Ringrazio il Dott. MAGEN BROSHI, dell'Israel-Museum, per la sua sollecitudine nel rendermi accessibile questo articolo.

beduini avevano chiaramente mescolato i testi di Qumran con ritrovamenti avvenuti nelle grotte della rivolta di Bar Kôkhebhâ. Risultati particolarmente precisi poterono essere raggiunti per quanto riguarda il commento su Abacuc (1QpHab). In questo rotolo R. H. Eisenman, il professore che sta dietro il *bestseller* scandalistico «L'occultamento di Gesù» di M. Baigent e R. Leigh [*Verschlußache Jesus*, München 1991; titolo originale inglese: *The Dead Sea Scrolls Deception. The Sensational Story Behind the Religious Scandal of the Century*, Corgi Books 1991], trova rappresentato in chiave cifrata il contrasto tra Paolo, l'«Uomo di Menzogna», e Giacomo il fratello del Signore, il «Maestro di Giustizia».[39] Non importa neppure adesso, ad Eisenman,[40] che il rotolo risale con il 97 per cento di sicurezza a *prima* del 5 a.C.!

2. GLI ESSENI E GERUSALEMME

La discussione sul Rotolo di Rame proveniente dalla grotta 3 di Qumran (3Q15) prosegue.[41] Sempre di più l'elenco di 64 nascondigli di tesori, redatto in una lingua ebraica di aspetto ancora unitario,[42] viene considerato come un testo autentico di Qumran.[43] Risulta ap-

[39] Cf O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen – Freiburg 1995[6] [trad. it. *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Città del Vaticano 1995], pp. 88-102.

[40] *The Dead Sea Scrolls And the First Christians*, London 1996 (trad. ted. *Jakobus der Bruder von Jesus*, München 1998). Cf anche la recensione non meno sorprendente (perché prende sul serio la tesi) di W. FREND, in «Church Times», 3.1.1997, p. 17.

[41] Cf P. MUCHOWSKI, *Language of the Copper Scroll in the Light of the Phrases Denoting the Directions of the World*, in M. O. WISE, *Methods of Investigations of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 319-326; F. GARCÍA MARTÍNEZ – D. W. PARRY, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-75*, Leiden 1996, p. 534 (bibliografia), ed anche F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls I*, Leiden 1997, pp. 232-239.

[42] Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden 1994, p. 460.

[43] Cf M. WISE – M. ABEGG – E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Augsburg 1997, pp. 207-210. Nuovo impulso alla discussione venne da B. PIXNER, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q 15*, in RQ 11 (1983), pp. 323-365. Ma la pianta della grotta 3Q (cf Fig. 10) ripresa da qui (*ibidem*, p. 362) è solo schematica e la presunta distribuzione delle giare d'argilla è ipotetica. Cf H. DE CONTENSON, in E. M. LAPERROUSAZ, *L'Établissement de Qoumrân près de la Mer Morte*, in EI 20 (1989),

poggiata da nuovi sostenitori la tesi secondo cui si tratterebbe di tesori provenienti dal Tempio di Gerusalemme, che vennero nascosti nel contesto della Guerra Giudaica.[44] Ma gli oggetti sacerdotali menzionati possono essere spiegati anche in un documento essenico.[45] Uno stretto legame tra l'insediamento di Qumran e il Rotolo di Rame è rappresentato soprattutto dalla quadruplice menzione del nome di luogo *Secaca* (3Q15 4,13ss.; 5,1ss. 5.12), la cui identificazione con Qumran si sta imponendo sempre di più.[46] Tra Secaca e Gerico viene menzionata (3Q15 5,13) una strada che risulta chiaramente percorsa con frequenza. L'*ostrakon* recentemente scoperto a Qumran (cf pp. 173-174) documenta stretti rapporti tra l'insediamento degli esseni e la città regale asmoneo-erodiana (riga 2). L'*ostrakon* mostra anche in che modo gli esseni arrivarono al loro grande patrimonio comune, che viene presupposto anche nel *pesher* su Abacuc (1QpHab 12,8ss.), cioè attraverso il trasferimento dei beni di nuovi membri che entravano a far parte della comunità (cf più avanti, p. 189). In una nuova edizione e traduzione del Rotolo di Rame K. Beyer[47] ha ampiamente aderito all'opinione di B. Pixner (cf sopra, pp. 65-72) circa la localizzazione dei nascondigli, che indicano un insediamento della comunità degli esseni a Gerusalemme. Ma nel dettaglio l'identificazione dei toponimi è molto discussa,[48] e si aspetta quindi con impazienza la nuova edizione critica del Rotolo di Rame curata da J. K.

pp. 118*-123* (122*). La grotta era chiaramente già crollata, quando i manoscritti di Qumran (compreso il Rotolo di Rame) vennero qui (in tutta fretta?) nascosti. Cf J. PATRICH, *Judean Desert, Survey of Caves*, in ESI 6 (1987/88), pp. 66-70 (68-70).

[44] Così, per esempio, P. K. MCCARTER, *The Copper Scroll Treasure as an Accumulation of Religious Offerings*, in M. O. WISE *et al., Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 133-142; A. WOLTERS, *History And the Copper Scroll, ibidem*, pp. 285-295.

[45] Cf É. PUECH, *Le Rouleau de Cuivre de Qumrân: 40 ans après. Conférence – 10e anniversaire du decès du R. P. Benoit – 23-4-97* [in via di pubblicazione].

[46] Cf H. ESHEL, *A Note on Joshua 15:61-62 And the Identification of the City of Salt*, in IEJ 45 (1995), pp. 37-40.

[47] *Die aramäischen Texte vom Toten Meer II*, Göttingen 1994, pp. 224-233.

[48] Si discute, per esempio, se ci fossero nascondigli anche nel territorio ad oriente del Giordano («Terra di Damasco»). Anche se in genere sono di parere contrario, pensano tuttavia ad alcune eccezioni É PUECH (*«Guado del sommo sacerdote»* [3Q15 6,14.7,1]) e M. WISE – M. ABEGG – E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Augsburg 1997, p. 215 (*«Rocca di Nobach»* [3Q15 9,17], cf *Nm* 32,42; *Gdc* 8,11).

Lefkovits,[49] che ha potuto giovarsi di moderni metodi ottici per una migliore lettura del testo.[50]

Nel 1997 M. Chyutin ha proposto una nuova edizione di quei frammenti che parlano dell'attesa essenica di una Gerusalemme rinnovata in una prospettiva escatologica. Il numero relativamente grande di copie rinvenute nelle grotte 1, 2, 4, 5 e 11 documenta il vivo interesse degli esseni per questo tema. Sorprende il fatto che questi testi risalgono tutti ad un arco di tempo molto limitato, cioè all'ultimo quarto del I sec. a.C.[51] Si è tentati di collegare questa data con la tesi secondo cui gli esseni cercarono di assicurarsi sotto Erode una grande influenza sulla nuova costruzione del Tempio (cf sopra, pp. 29ss.). Le case, nella Gerusalemme escatologica, dovevano essere tutte con un solo piano (Fig. 21) e le sale per i pasti comunitari si trovavano chiaramente al primo piano.[52] Si fa menzione di 22 divani (ערשׂן),[53] come anche di 11 finestre sigillate (e tra queste 10 aperte) (4Q554). Contrariamente a quanto si aveva nel Tempio di Salomone, il Rotolo del Tempio presuppone nell'edificio del Tempio un piano superiore (11QMiqd 6,6), in modo corrispondente alle descrizioni che Giuseppe Flavio (*Bell* V 215ss.) e la *Mišnah* (Mid 4,5ss. [עליה]) offrono del santuario di Erode il Grande. Il «piano superiore» viene chiamato due volte עליתא (cf sopra, pp. 96-97) nella descrizione della Nuova Gerusalemme (11QNJ 10,1ss.).[54] In tal modo conosciamo probabilmente l'espressione aramaica che si trova dietro il «piano superiore» dei Vangeli (*Mc* 14,15 / *Lc* 22,12 [ἀνάγαιον]) e degli *Atti degli Apostoli* (*At* 1,13 [ὑπερῷον]). Rimane da aspettare se negli scavi iniziati sul

[49] *The Copper Scroll – 3Q15. A reevaluation*, Leiden 1998.

[50] Cf P. K. McCarter, *The Mystery of the Copper Scroll*, in H. Shanks, *The Dead Sea Scrolls After Fourty Years*, Washington 1991, pp. 40-54.

[51] Cf M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran*, Leiden 1997, p. 9.

[52] Cf K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer II*, Göttingen 1994, pp. 95-104, oppure M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll*, pp. 29ss., 98. Una traduzione in lingua tedesca si trova in J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»*, Mümchen – Basel 1997³, pp. 318ss.

[53] *Mc* 14,15 / *Lc* 22,2 parlano del cenacolo come di una «grande sala con i tappeti» (ἀνάγαιον ἐστρῶμενον). La *Vetus Syra* rende *At* 9,33 (κράβατον στρωνύναι, «giaceva su un lettuccio») con שוי ערשא. Cf G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina VII*, Gütersloh 1942, p. 185.

[54] Cf M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran*, Leiden 1997, pp. 19ss. e Tavola IV.

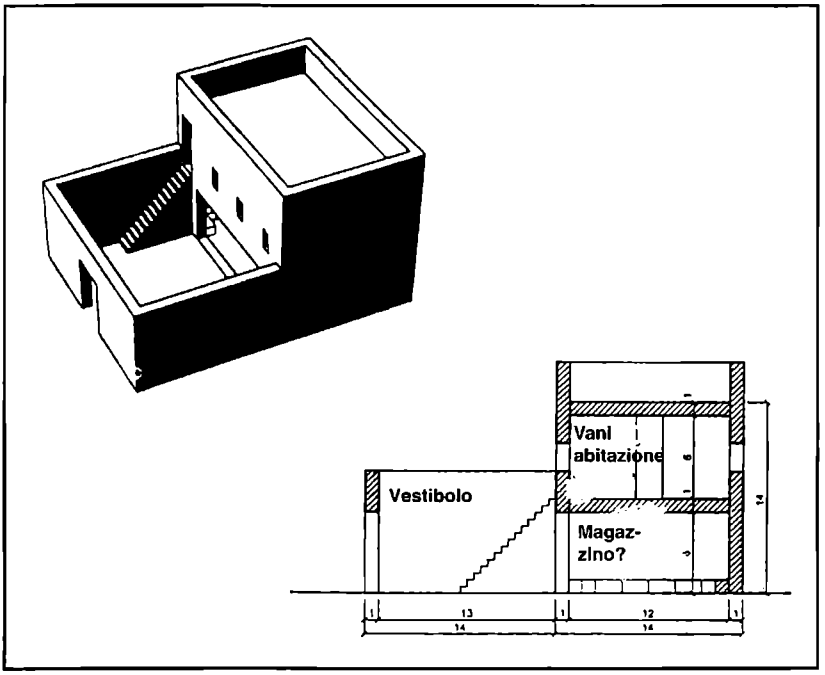


Fig. 21. *Una casa d'abitazione nella Nuova Gerusalemme di 11QJN (secondo M. CHYUTIN, 1997)*

Monte Sion (cf più avanti, pp. 198-199) si troveranno resti di case che possano mettersi in relazione con la descrizione essenica della Gerusalemme escatologica.

Per quanto riguarda le indicazioni del Rotolo del Tempio sull'impianto di latrine a Gerusalemme (11QMiqd 46,13-16), vi sono difficoltà nell'interpretare quelle circa i limiti della sua particolare santità (cf sopra, pp. 53-55). I tremila cubiti per la distanza minima delle latrine si riferiscono alla città santa (Y. Yadin) o a tutta l'area circostante entro la quale le latrine in oggetto dovevano essere installate (B. Pixner)? Già nel 1922 L. Ginzberg aveva sostenuto, sulla base del *Documento di Damasco*, trovato nel 1910 nella *ghenizah* (= «ripostiglio») di una sinagoga nella città vecchia del Cairo, l'opinione secondo cui con l'espressione «città del santuario» (עיר המקדש) si debba intendere non

l'intera città santa, ma soltanto il Tempio.[55] B. Levine[56] e L. H. Schiffman[57] sostengono una simile interpretazione anche per il Rotolo del Tempio. Contro questa loro opinione si è espresso, sulla base della sua interpretazione di 11QMiqdasch 47,9-11, J. Milgrom.[58] Qualora fosse possibile calcolare la distanza minima di tremila cubiti (c. 1,3 km) dal Tempio, questa interpretazione si potrebbe conciliare, sia pure a stento, con il luogo chiamato *Bethso* che Pixner localizza nel comprensorio della *Bishop Gobat School* (Fig. 7). Le incisioni nella roccia che si presume abbiano potuto servire per l'installazione dei tetti delle latrine (cf sopra, pp. 56-58) dovrebbero essere riesaminate con maggiore esattezza.[59] Riguardo al bagno rituale di dimensioni insolitamente grandi all'estremità meridionale dell'insediamento di Qumran (*locus* 7 [Fig. 19]), Y. Hirschfeld si chiede: «Il grandissimo *mikveh* è davvero unico...; dovremmo dunque pensare al motivo per un *mikveh* così grande», per poterlo poi spiegare come bagno rituale per pellegrini sulla strada verso Gerusalemme.[60] Ma altri relativamente grandi *miqwa'ot* a sud o ad ovest di Gerusalemme si trovavano unicamente su grandi stra-

[55] *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York 1922, pp. 104ss.

[56] *The Temple Scroll: Aspects of Its Historical Provenance And Literary Character*, in BASOR 232 (1978), pp. 14ss.

[57] *Exclusion from the Sanctuary And the City of the Sanctuary in the Temple Scroll*, in HAR 9 (1985), pp. 301-320.

[58] *The City of the Temple*, in JQR 85 (1994), pp. 125-128.

[59] Cf illustrazione in B. PIXNER, *Jerusalem's Essene Gateway – Where the Community Lived in Jesus'Time*, in BARev 23/3 (1997), pp. 22-31, 64-66 (31). Contro Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, Jerusalem 1983, pp. 294ss., che spiega la prescrizione contenuta in 11QMiqd 46,13-16 sulla base della disposizione dell'accampamento militare (*Dt* 23,13-15) (cf 1QM 7,6ss.), J. MAIER, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»*, München – Basel 1997³, p. 197, osserva: «Dietro c'è l'opinione che gli escrementi contaminano anche sul piano rituale (cf *Dt* 23,13-14; *Ez* 4,12-15; Giuseppe Flavio, *Bell* II,149; cf J. MILGROM, in JQR 71, 1980/1, pp. 96ss.), mentre secondo la tradizione rabbinica soltanto l'orina di persone impure contamina. Se è così, nel santuario c'era bisogno di una corrispondente regolamentazione, ed una tale regolamentazione non doveva essere derivata soltanto dall'accampamento militare. Nell'applicazione all'intera città *dovevano subentrare tuttavia difficoltà pratiche e corrispondenti opposizioni* [corsivo di R. R.]; di qui il sorprendente risalto dato al luogo al di fuori della città». L'ultima frase va senz'altro considerata con riferimento alla localizzazione delle latrine in oggetto (cf sopra, p. 57). Il presunto territorio presso la *Bishop Gobat School* si trovava nell'immediata vicinanza del quartiere essenico, ma *al di fuori* delle mura della città.

[60] BARev 24/1 (1998), pp. 26,34.

de,[61] mentre Qumran si trovava piuttosto fuori mano. Quindi, per quanto riguarda il grande bagno rituale sul Monte Sion (cf sopra, p. 60), si dovrebbe pensare piuttosto all'impianto di una particolare comunità religiosa. Che una porta scavata sul Monte Sion nella parte più bassa si debba far risalire all'epoca erodiana e sia da identificare con la Porta degli Esseni menzionata da Giuseppe Flavio (*Bell* V 145), viene comunemente accettato nelle opere scritte da studiosi israeliani.[62]

Gli esseni vissero non soltanto a Qumran e Gerusalemme, ma secondo Giuseppe Flavio anche in altre parti della Giudea (*Bell* II 124). Risultano interessanti al riguardo gli scavi condotti dal 1991 al 1993 a Chorvat Hamoza (arab. Chirbet Beit Mizze), 6 km ad ovest di Gerusalemme. Qui fu trovata una *miqweh*, che somiglia in maniera sorprendente ad un bagno rituale giudeo-cristiano più tardi venerato a Betania

[61] Cf D. AMIT, *Ritual Baths (Miqva'ot) From the Second Temple Period in the Hebron Mountains*, in Z. H. ERLICH – Y. ESHEL, *Judea And Samaria Research Studies* [in ebraico moderno], Kedumim 1993, pp. 157-189. Poco conosciuto è un grande bagno rituale che si trova sulla strada romana (*Ma'ale Roma'im*) da Gerusalemme ad Emmaus-Nikopolis non lontano dalla zona occidentale di Moza. Purtroppo stanno sempre più scomparendo, di anno in anno, le tracce di questa strada così importante per il Nuovo Testamento (cf p. 29, nota 55).

[62] Cf H. GEVA, *Twenty-Five Years of Excavations in Jerusalem, 1968-1993*, in *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 1-28 (17); D. BAHAT, *Jerusalem*, in OEANE III, New York – Oxford 1996, pp. 224-238 (231), con bibliografia a p. 26ss., nota 133. I dubbi di K. BIEBERSTEIN – H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte II*, Wiesbaden 1994, pp. 114ss. (soprattutto contro il ritrovamento di mura cittadine precedenti all'esilio) furono espressi prima della pubblicazione di D. CHEN – S. MARGALIT – B. PIXNER, *Mount Ziond: Discovery of Iron Age Fortifications Below the Gate of the Essenes*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 76-81 e di B. PIXNER, *Die Entdeckung eisenzeitlicher Mauern auf dem Zionsberg*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (a cura di R. RIESNER), Gießen 1996³, pp. 397-401. Completamente superate, malgrado la data d'apparizione della sua opera, sono le informazioni fornite da G. J. WIGHTMAN, *The Walls of Jerusalem*, Sydney 1993, pp. 141-147. Inesatta è l'affermazione di R. BERGMEIER, *Die Leute von Essa*, in ZDPV 113 (1997), pp. 75-87 (80): «Tracce d'incendio in un capitello dorico che fu trovato *tra le vicine macerie* sono l'unico indizio per l'età della presunta Porta degli Esseni». Una datazione bizantina (a quanto pare da lui accettata) della soglia più bassa è esclusa, tra l'altro, dalle unità di misura romane, dalla ceramica erodiana ritrovata in mezzo alle pietre laterali e dal canale di scolo di epoca erodiana che scorre sotto la porta (cf sopra, p. 44). Riguardo alla vicinanza tra la Porta degli Esseni e il *Bethso*, BERGMEIER, *ibidem*, pp. 79ss., non mette in discussione l'interpretazione di GIUSEPPE FLAVIO, *Bell* V 142-148, da me presentata in ANRW II 26/2, Berlin – New York 1995, pp. 1790-1793 (cf sopra, pp. 32-40). BERGMEIER, *ibi-*

presso il Monte degli Ulivi (cf sopra, pp. 149-150).[63] Come importante indicatore per insediamenti essenici potrebbero rivelarsi le forme dei sepolcri. Si deve alla grande influenza del fariseismo prima del 70 d.C. se i giudei dell'epoca erodiana raccoglievano generalmente le ossa dei loro parenti defunti in piccoli sarcofagi e deponevano poi questi ossari in tombe di famiglia scavate nella roccia.[64] Sorprendentemente piccolo è invece il numero da noi conosciuto di tombe scavate nella terra, tra le quali debbono distinguersi a loro volta due tipi. Quelle che si trovano soltanto a circa 0,5 m. sotto terra, potrebbero essere tombe di poveri o sepolture provvisorie (Schab 23,4). A Gerusalemme ne sono state scoperte alcune a Ramot, presso la Porta di Damasco, a Mamillah, presso Ketef Hinnom, ed anche sul pendio occidentale del Monte Sion.[65] Estremamente rare sono invece tombe scavate in terra a c. 2,5 m. di profondità, con una nicchia scavata all'altezza del suolo e una copertura di pietra. Totalmente a questo tipo appartengono le tombe a Qumran, come anche ad En el-Ghuweir e a Chiam el-Sagha, che debbono egualmente ritenersi insediamenti essenici (cf sopra, pp. 75ss.).

Le tombe di Gerusalemme scavate nel suolo, che nella loro forma somigliano a quelle di Qumran, erano finora conosciute, se si esclude

dem, p. 79, si chiede riguardo alla «Porta degli Esseni» (*Bell* V 145) se il «nome della porta d'angolo sud-occidentale non sia una corruzione del nome dell'antica porta d'angolo nord-occidentale, cioè *Porta Isana*» (cf *Ne* 3,6; 12,39 [LXX: *2 Esdra* 13,6;22,3]). Vi sono in realtà problemi topografici in Giuseppe Flavio, ma ad un abitante di Gerusalemme (*Vita* 7 [cf sopra, p. 79]) non si dovrebbe attribuire una tale ignoranza. Anche nella nuova pubblicazione di Bergmeier, che contiene alcune notevoli argomentazioni sulla storia della comunità di Qumran, la Porta degli Esseni rimane un «enigma storico» (cf sopra, p. 80, nota 256).

[63] Cf Y. BILLIG, *Horvat Hamoza*, in ESI 15 (1996), pp. 81ss. Ulteriori informazioni su questi scavi, nel corso dei quali furono trovati complessivamente cinque bagni rituali, mi sono state gentilmente fornite dal Dott. YAAKOV BILLIG, dell'*Israel Antiquities Authority* (lettera dell'8.3.1998). La località Moza (arab. Kalonije), poco al di sotto dell'ex-strada romana, viene considerata da alcuni (per es. J. MURPHY-O'CONNOR, *The Holy* Land, Oxford 1992², pp. 329ss.) come la neotestamentaria Emmaus (*Lc* 24,13). Tuttavia, la più antica tradizione cristiana (Baldi 707ss.) conduce ad Emmaus-Nikopolis (oggi arab. Amwas), che si trova sulla stessa strada romana. Cf R. RIESNER, *Emmaus*, in H. BURKHARDT *et al.*, *Das Große Bibellexikon*, Wuppertal – Gießen 1991², pp. 313ss.

[64] Cf L. Y RAHMANI, *Ossuaries And Ossilegium (Bone Gathering) in the Late Second Temple Period*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 191-205.

[65] Cf A. KLONER, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* [in ebraico moderno], Jerusalem 1994, pp. 171ss.

un esempio isolato a Mamillah,[66] in maggior numero soltanto nel sobborgo di Talpiyot Est, situato non lontano dal Monte Sion (cf sopra, p. 79). Nel febbraio 1996 B. Zissu scoprì nel corso di scavi effettuati a Beit Zafafa, nella parte sud-occidentale di Gerusalemme, delle tombe scavate nella roccia,[67] che si possono egualmente paragonare con le sepolture di Qumran.[68] Come a Qumran, le circa cinquanta tombe sono parallele le une alle altre e appaiono rivolte in maggior parte verso nord. Le sepolture sono risultate quasi interamente prive di accessori; non si è trovato neppure un oggetto di ceramica o di vetro, ciò che a Gerusalemme è quanto mai insolito. Altrettanto insolita è la costruzione di tombe singole, mentre altrove si trovano sempre sepolcri per famiglie. Tranne un'eccezione, mancano anche ossari. La ricerca antropologica fa pensare, per quanto riguarda i morti, che deve trattarsi probabilmente di giudei. Una datazione della necropoli è possibile soprattutto grazie ai reperti trovati in una cisterna vicina, che possono collocarsi tra il II sec. a.C. e il I sec. d.C. Anche un bagno rituale (!) distante circa 300 m. è, nella sua forma, tipico del periodo del Secondo Tempio.[69] Se a Gerusalemme, tra le poche tombe scavate nel suolo se ne trovano egualmente due interi campi, ed anzi del tipo estremamente raro di sepolture scavate in profondità e coperte da pietre, così come le conosciamo a Qumran ed almeno in altri due insediamenti essenici, ciò costituisce un forte argomento per l'esistenza di un quartiere essenico nella città santa.

H. P. Kuhnen arriva alla conclusione secondo cui si potrebbe «dedurre, pur con tutta la prudenza possibile, che i giudei prima della distruzione del Tempio evitavano la forma di tomba scavata nel suolo, ma che i membri della setta sul Mar Morto protestavano contro la " società

[66] Cf R. REICH, *The Ancient Burial Ground in the Mamilla Neighborhood*, in H. Geva, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 111-117 (117).

[67] B. ZISSU – H. MOYAL, [מערב] ירושלים בית צפאפא, in HA 106 (1996), pp. 143ss.; B. ZISSU, *Field Graves at Beit Zafafa: Archaeological Evidence for the Essene Community*, in A. FAUST, *New Studies on Jerusalem*, in «Ramat Gan» 1996, pp. 32-40 [in ebraico moderno]; *Id.*, *«Qumran type» Graves in Jerusalem: Archaeological Evidence of an Essene Community?*, in DSD 5 (1998). Ringrazio il Dott. BOAZ ZISSU (dell'*Israel Antiquities Authority*) per avermi reso accessibile questo articolo prima della sua pubblicazione.

[68] Cf B. ROCHMAN, *The Missing Link? Rare Tombs Could Provide Evidence of Jerusalem Essenes*, in BARev 23/4 (1997), pp. 20ss.

[69] Cf D. AMIT, *Ritual Baths (Mikva'ot) from the Second Temple Period in the Hebron Mountains* [ebraico moderno], in Z. H. ERLICH – Y ESHEL, *Judea And Samaria Research Studies*, Kedumim 1993, pp. 157-189 (161ss.).

dominante " persino con la scelta della propria forma di sepoltura».[70] I sepolcreti di Qumran, a dire il vero, continuano a costituire argomento di vivaci controversie.[71] Per R. Hachlili, esperta israeliana di necropoli, rimane tuttavia certo che proprio il cimitero di Qumran indica il carattere settario dei suoi abitanti: «*Se Qumran fosse stata una fortezza o una villa giudaica, le consuetudini funerarie avrebbero seguito la forma tipica di Gerusalemme o Gerico delle tombe familiari a loculi e i rispettivi usi funerari. Queste osservazioni rafforzano la tesi di quegli studiosi che vedono la comunità di Qumran come una setta giudaica separata...* ».[72] H. Stegemann collega le tombe singole a Qumran con l'escatologia essenica individualizzata.[73] La posizione dei morti con il volto verso nord egli la collega con l'opinione essenica secondo cui il paradiso si trovava a nord della Terra Santa (cf 1QH 17,15; 1QS 4,23; CD 3,20; 4QPs[a] 2,9-12; 2,26-3,2). E. M. Cook ipotizza in Qumran addirittura un cimitero centrale degli esseni, in cui venivano sepolti soprattutto membri della comunità di Gerusalemme.[74]

3. ESSENI E PRIMI CRISTIANI

Dopo le turbulenze scatenatesi per «L'occultamento di Gesù» ed altri simili *bestseller* negativi,[75] la discussione sul rapporto tra i rotoli di Qumran e il Nuovo Testamento è entrata nel frattempo in ac-

[70] *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, München 1990, p. 268.

[71] Contro Z. J. KAPERA, *Some Remarks on the Qumran Cemetery*, in M. O. WISE *et al., Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 95-110, cf F. ROHRHIRSCH, *Wissenschaftstheorie und Qumran*, Göttingen – Freiburg/Schw. 1996, pp. 235-260. L. B. ELDER, *The Women Question And Female Ascetics Among Essenes*, in BA 57 (1994), pp. 220-234, interpreta le tombe femminili nella vicinanza del sepolcreto principale, costruito secondo un preciso piano, come sepolture di ascete esseniche.

[72] *Burial Practices at Qumran*, in RQ 16 (1993), pp. 247-264 (263).

[73] *Die Essenerm Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1994[4], pp. 290ss.

[74] *Qumran a Ritual Purification Center*, in BARev 22/6 (1996), pp. 39, 48-51, 73-75.

[75] Cf O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen – Freiburg 1995[6] (trad. it. *Gesù. Qumran e il Vaticano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995).

que più calme. Ma nell'ambito esoterico s'incontra ancora un molteplice abuso di testi essenici fino ad arrivare ad un loro uso occultistico. Nei circoli degli esoterici viene anche rivangata l'antica tesi illuministica secondo cui il «giovane... vestito d'una veste bianca» (*Mc* 16,5) sarebbe uno degli esseni, che secondo Giuseppe Flavio (*Bell* II 129) erano vestiti di lino, e che con l'aiuto di misteriose conoscenze mediche (*Bell* II 136) avrebbero fatto risuscitare il Crocifisso (*Gv* 19,39!).[76] La «Lettera degli Esseni», come anche «Il vangelo di pace degli Esseni», una falsificazione di E. B. Szekely, continuano ad avere alte tirature[77] e conducono a speculazioni infondate su scritti di Qumran che si suppongono tenuti nascosti negli archivi segreti del Vaticano.

Talvolta un sedicente archeologo è riuscito ad abbindolare persino dei noti massmedia.[78] V. Jones, che si atteggia volentieri come una specie di secondo *Indiana Jones* e quindi viene chiamato *Texas Jones*, si trova da alcuni anni alla caccia dell'arca santa perduta, un'impresa per la quale dovrebbe servirgli da guida il Rotolo di Rame (3Q15). Nel 1988 Jones annunciò di aver scoperto nei pressi della grotta 3 di Qumran, il luogo di ritrovamento del Rotolo di Rame (!), olio per l'unzione proveniente dal Secondo Tempio. La CNN e il *New York Times* diffusero la notizia in tutto il mondo. In realtà l'«olio» venne trovato da B. Arrubas, un collaboratore dell'archeologo israeliano J. Patrich, al quale Jones aveva procurato dei volontari. Risultò che al liquido mancava proprio la sostanza che è assolutamente necessaria per la produzione dell'olio biblico usato per l'unzione, cioè l'olio d'oliva![79] Nel 1992 Jones si rivolse nuovamente ai media, perché ora aveva trovato non meno di novecento (!) libbre d'incenso proveniente dal Secondo Tempio. Questa volta la storia venne pubblicata a lettere maiuscole dal *Jerusalem Post*, per altro così serio in materia archeologica.[80] Ma quando si venne a scoprire che come reporter si era infiltrato un collaboratore di Jones, costui

[76] Cf J. FINGER, *Jesus -Eessener, Guru, Esoteriker?*, Mains – Stuttgart 1993, pp. 33-47.

[77] Cf R. PRICE, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, Eugene 1996, pp. 346-358.

[78] Cf R. RIESNER, *Archäologen, Abenteurer und Autoren*, in «Leben und Glauben», 34 (1997), pp. 28-31.

[79] Cf J. PATRICH – B. ARRUBAS, *A Juglet Containing Balsam Oil (?) from a Cave Near Qumran*, in IEJ 39 (1989), pp. 43-59.

[80] D. GRIFFIN, *Christian Group May Have Found Temple Incense*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale), 9.5.1992, p. 28.

venne immediatamente licenziato.[81] L'«Israel Antiquities Authority» ha escluso Jones da tutti gli scavi, ma egli continua a praticare attività poco trasparenti in collegamento con i *bne noach* («Figli di Noè»). Si tratta di un gruppo staccatosi dai *Southern Baptists* [«Battisti del Sud»], che intende persuadere pagani convertiti al cristianesimo all'osservanza dei cosiddetti comandamenti di Noè, perché in tal modo possano partecipare alla salvezza d'Israele.

Grande attenzione continua a riscuotere la proposta d'identificare alcuni frammenti provenienti dalla grotta 7 di Qumran con testi neotestamentari.[82] Contrariamente alle opinioni precedenti si tratta qui di una tesi scientificamente discutibile. Essa venne motivata da J. O'Callaghan e viene ora sostenuta (cf sopra, p. 160, nota 171) soprattutto da C. P. Thiede.[83] La discussione si decide sui frammenti 7Q4/1-2 = *1 Tm* 3,16;4,13(?) e 7Q5 = *Mc* 6,52ss.(?), perché essi offrono abbastanza testo. Intanto può ritenersi sicura l'identificazione di 7Q4 con il testo greco di *1 Enoc* 103,3ss. e 105,1, così come essa è stata proposta da G. W. Nebe[84] e ulteriormente motivata da É. Puech.[85] Un simile testo sembra quadrare naturalmente con Qumran (cf sopra, pp. 17-18), poiché qui furono trovati frammenti aramaici dei due capitoli, anche se finora non sono stati trovati frammenti greci di quest'opera apocalittica. Ma la *Lettera di Giuda* (*Gd* 14ss.) cita chiaramente *1 Enoc* 1,9 dal testo greco. Se come suo autore può supporsi il fratello del Signore Giuda (cf sopra, p. 136), se ne può ricavare l'indizio che anche il testo greco di Enoc fosse conosciuto nella Palestina del I sec. d.C. Nella grotta 7 era presente almeno un altro apocrifo greco, cioè un frammento della cosiddetta «Lettera di Geremia» (7Q2 = *Bar* 6,43ss.).

L'identificazione di 7Q5 con il testo di Marco naufraga nel fatto che nella riga 2 non può leggersi αυ]ΤΩΝ Η [καρδια («il loro cuore»), come sarebbe assolutamente necessario.[86] Alla lettera Ω segue uno *iota ad-*

[81] Cf R. PRICE, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, Eugene 1996, pp. 356ss.

[82] Cf A. LÄPPLE, *Christliches in Höhle 7?*, in M. WISE – M. ABEGG – E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Augsburg 1997, pp. 507-513.

[83] Cf più recentemente soprattutto C. P. THIEDE, *Der Jesus-Papyrus*, Reinbek 1997², pp. 52-76.

[84] *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*, in RQ 13 (1988), pp. 52-76.

[85] *Notes sur les fragments grecs du manuscript 7Q4 = 1 Henoch 103 et 105*, in RB 104 (1996), pp. 592-600.

[86] Cf C. FOCANT, *7Q5 = Mc 6,52-53: A Questionable And Questioning Identification?*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran*, Regensburg 1992, pp. 11-25;

scriptum, come già venne proposto nella prima edizione.[87] La stessa serie di lettere ΤΩΙ con il successivo spazio (!) si trova anche in 7Q15. Probabilmente anche la fine della riga 3 di 7Q5 deve completarsi con ΤΩ[Ι]. In 7Q5, quindi, potrebbe esserci stato due volte l'articolo greco maschile al dativo. I sostenitori dell'identificazione neotestamentaria legano la lettera Ι con il resto di una lettera situata dopo uno spazio in basso a destra, che risulterebbe un *Ny* (N) greco. Ma proprio le immagini fortemente ingrandite di 7Q5, ottenute nel 1992 con tecnica da indagine criminale, mostrano un fatto finora non rilevato, che costituisce chiaramente un argomento contro l'ipotesi di una *N*.[88] Nel frammento della lettera a destra si tratta di vedere non il resto inferiore di un tratto diagonale, ma un *nuovo* inizio di lettera da parte dello scriba: questo nuovo inizio comincia come di consueto con un tratto *tondeggiante* e non è staccato, come ci si potrebbe aspettare in lettere parzialmente distrutte. Il resto della lettera potrebbe essere l'inizio di una *A*, come viene ipotizzato dalla maggior parte degli studiosi. La riga 2 di 7Q5 è quindi da leggere in parte sicuramente, in parte ipoteticamente (punteggiata), come ΤΩΙ Ạ, e da ritenere quindi inconciliabile con *Marco* 6,52. Quanto strana sarebbe la forma della presunta *N*, lo mostra un confronto con la serie delle lettere ΤΩΝ effettivamente conservate nella riga 2 di 7Q4/1. Che 7Q5 finora non si potesse identificare in maniera diversa, non costituisce un argomento contrario. La stessa cosa si verifica

S. R. PICKERING, *Paleographical Details of the Qumran Fragment 7Q5*, *ibidem*, pp. 27-31; É. PUECH, *Des fragments Grecs de la Grotte 8 et le Nouveau Testament?*, in RB 102 (1995), pp. 570-584; M. É. BOISMARD, *À propos de 7Q5 et Mc 6,52-53*, in RB 102 (1995), pp. 585-588; A. F. JOHNSON, *Are There New Testament Fragments Among the Dead Sea Scrolls?*, in «Archaeology in the Biblical World» 3 (1995), pp. 16-25.

[87] M. BAILLET – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Les «Petites Grottes» de Qumrân (DJD III/1-2)*, Oxford 1962, p. 144 e Tavola XXX.

[88] Insieme ad altri autori come G. D. FEE, *Archaeology in the Biblical World* 3 (1995), pp. 24ss., e T. C. SKEAT (in G. N. STANTON, *Gospel Truth?*, London 1995, pp. 28ss.), contrariamente a C. P. THIEDE, *Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem*, in B. MAYER, *ibidem*, pp. 239-245, non vedo neppure in questa fotografia fortemente ingrandita *alcun* accenno, sopra a sinistra, del tratto diagonale di una lettera *Ny*. H. HUNGER, *7Q5: Markus 6,52-53 – oder?*, *ibidem*, pp. 33-56 (37ss. e Figg. 13-21) mostra diverse forme della lettera *Ny*. Ma questa indicazione rimane irrilevante, proprio perché non si può dimostrare, in alto a sinistra, alcun resto di un tratto diagonale, e il resto della lettera in basso a destra è l'inizio di una nuova lettera (vedere sotto).

per i testi sostanzialmente più estesi 7Q3 e 7Q19, nei quali si sono conservate comunque più parole frammentarie, mentre in 7Q5 soltanto la comunissima parola KAI («e») (riga 3) è indiscussa. È possibile sostenere una precoce datazione di scritti neotestamentari, senza trovare frammenti neotestamentari nella grotta 7 di Qumran.[89] Anche l'ipotesi di un quartiere degli esseni a Gerusalemme è indipendente dal problema di un'identificazione dei papiri 7Q.

Un confronto tra i testi di Qumran e il Nuovo Testamento ripropone continuamente interessanti problemi.[90] Accenniamo qui soltanto ad alcuni esempi più recenti. R. Bauckham illustra con i testi di Qumran (4Q161 [fr. 8-10] 2-9; 4Q285 fr. 5) l'annuncio messianico del Battista ispirato da *Isaia* 10,34-11,5, dove acquista plausibilità anche la rappresentazione giovannea (*Gv* 1,35; cf *Is* 11,2).[91] Un testo recentemente pubblicato come 4Q500/1 può rendere comprensibile l'impiego di tratti allegorici nella parabola dei vignaioli (*Mc* 12,1-12 par.).[92] I nuovi testi sapienziali provenienti da Qumran mostrano come sia completamente inutile distinguere tra un annuncio originariamente sapienziale di Gesù e una successiva visione apocalittica (o anche il contrario!).[93] D. Flus-

[89] Cf R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1988³, pp. 19-28 (prevista una nuova edizione per il 1998). In O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen – Freiburg 1995⁶ [trad. it. *Gesù, Kumran e il Vaticano,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995], pp. 139-150, avevamo lasciata ancora aperta la questione circa l'identificazione. Un passo decisivo per la discussione è rappresentato specialmente dai lavori del Prof. Émile Puech (*École Biblique, Jérusalem*) (cf sopra, note 85 e 86).

[90] Cf ora, accanto alle visioni sintetiche esposte sopra, p. 123ss., nota 4, G. J. NORTON, *Qumran And Christian Origins*, in PIBA 16 (1993), pp. 99-113; H. LICHTENBERGER, *Die Texte von Qumran und das Urchristentum*, in Jud 50(1994), pp. 68-82; F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1995, pp. 191-232.

[91] *The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch And the Preaching of John the Baptist,* in DSD 2 (1995), pp. 202-216.

[92] Cf G. J. BROOKE, *4Q500 1 And the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard*, in DSD 2 (1995), pp. 268-294. Per punti in comune e differenze tra Gesù e Qumran (vedi sopra, pp. 160-161), cf J. H. CHARLESWORTH, *The Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus*, in *Id.*, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 1-74; per l'uso essenico delle Scritture in genere cf K. W. NIEBUHR, *Bezüge auf die Schrift in einigen «neuen» Qumran-Texten*, in «Mitteilungen und Beiträge» 8 (1994), pp. 37-54. Sulla problematica in generale del rapporto tra Gesù ed i partiti religiosi giudaici cf R. DEINES, *Die Pharisäer*, Tübingen 1997, pp. 34ss.

[93] Cf D. H. HARRINGTON, *Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts Are Important*, in DSD 4 (1997), pp. 245-254. La separazione tra uno strato sapienziale ed uno apo-

ser[94] vede nell'*ostrakon* recentemente scoperto a Qumran (cf sopra, pp. 173ss.), che tratta della consegna di beni privati all'incaricato della comunità essenica, una conferma per le notizie degli *Atti degli Apostoli* circa il tipo di comunanza dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme (*At* 2,44ss.; 4,36ss.; 5,1-11). Le relazioni tra la comunanza dei beni essenica e quella della comunità primitiva (cf sopra, pp. 144-148), sulle quali già H. Grotius aveva richiamato l'attenzione nelle sue *Annotationes ad Novum Testamentum* (1641-1650), sono oggetto di nuovi studi soprattutto da parte di B. J. Capper.[95] Un collegamento tra l'ufficio del «soprintendente» (מבקר, פקיד) essenico e quello del «vescovo» (ἐπίσκοπος) della comunità cristiana primitiva continua a rimanere (cf p. 143) un'ipotesi degna di considerazione.[96]

Al termine di un'ampia ricerca S. Nägele arriva a questa conclusione: «Nel Nuovo Testamento, *Am[os]* 9,11 in *At* 15,13-21 (discorso di Giacomo nel cosiddetto " concilio degli apostoli " a Gerusalemme) deve spiegarsi come *midrash* [esegesi di testo biblico, *n.d.t.*], che ricorren-

calittico in Q, così come è stata ipotizzata da J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, e B. L. MACK, *The Lost Gospel: The Book of Q And Christian Origins*, San Francisco 1993, è il motivo fondamentale per l'immagine riduzionistica ed antistorica di Gesù come un filosofo cinico itinerante, così come venne diffusa dal famoso-famigerato seminario su Gesù (così specialmente J. D. CROSSAN, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996). Al di là di speculazioni ciniche, i nuovi testi sapienziali di Qumran (T. ELGVIN *et al.*, *Qumran Cave 4/XV: Sapiental Texts I* [DJD XX], Oxford 1997) mostrano nuovamente che la Sapienza ha la sua «sede nella vita» in una pratica dell'insegnamento. Cf J. J. COLLINS, *Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls*, in DSD 4 (1997), pp. 265-281, e già R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988³, pp. 163ss., 330ss. L'istruzione viene spesso efficacemente individualizzata rivolgendo direttamente la parola al discepolo, «figlio mio», che spesso viene sollecitato ad ascoltare e a prestare attenzione. Alla luce di 4Q417 2 II 7, si potrebbe comunque parlare, per quanto riguarda ספר הגד di 1QSa 1,7, di un «libro di meditazione» (cf CD 10,6; 13,2), come già ebbe ad ipotizzare O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, p. 21.

[94] *Ostracon from Qumran Throws Light on First Church*, in «Jerusalem Perspective» 53 (1997), pp. 12-15.

[95] *Community of Goods in the Early Jerusalem Church*, in W. HAASE, in ANRW II 26.2, Berlin – New York 1995, 1730-1774; *The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods*, in R. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 323-356.

[96] Cf R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority Within Earliest Christianity*, Edimburgh 1994, pp. 151ss.; C. MARCHESELLI-CASALE, *Tracce del* mebaqqêr *nell'*episkopos *del NT?*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 177-210.

do a materiale della tradizione qumranica vuole provare come il problema dell'ingresso di pagani ritualmente impuri nella comunità sia fondato nel piano salvifico di Dio».[97] Tuttavia, probabilmente già nella lettera inviata in nome del fratello del Signore Giacomo (cf p. 97) prima del concilio degli apostoli (48 d.C.), il nesso tra escatologia ed etica ha i suoi paralleli più vicini in Qumran; particolarmente somiglianti sono le ammonizioni in *Gc* 3 e nella *Regola della comunità* (1QS 4).[98] Non soltanto la particolare tradizione lucana, che poteva derivare da circoli attorno al fratello del Signore Giacomo, mostra spesso una particolare vicinanza con il mondo linguistico e ideale di Qumran,[99] ma anche per l'autore, Luca, risultano questioni che riguardano il suo rapporto con gruppi essenizzanti e di «battezzatori».[100] Persino dietro il discorso di Stefano (*At* 7,1-53) potrebbero esserci tradizioni legate ai «battezzatori».[101] In che modo Gesù nel Vangelo di Giovanni venga rappresentato attraverso paralleli e differenziazioni rispetto a Mosè, potrebbe essere spiegato sullo sfondo di speculazioni esseniche su Mosè (4Q374).[102] Anche la mancata menzione della tribù di Efraim nell'Apocalisse di Giovanni (*Ap* 7,4-8) appare non casuale nel confronto con Qumran.[103] Nel-

[97] *Laubhütte Davids und Wolkensohn,* Leiden 1995, p. 222. Sul carattere palestinese-giudaico del «discorso» di Giacomo cf anche J. ÅDNA , *Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission. Die Rezeption von Amos 9,11-12 in Apg 15,16-18*, in J. ÅDNA – S. J. HAFEMAN – O. HOFIUS, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, Tübingen 1997, pp. 1-23.

[98] Cf già P. H. DAVIDS, *The Epistle of James*, Exeter 1982, pp. 54ss., ed ora specialmente T. C. PENNER, *The Epistle of James And Eschatology*, Sheffield 1996, pp. 234-241. Per l'autenticità ora anche L. T. JOHNSON, *The Letter of James*, New York 1995, pp. 89-121.

[99] Cf R. RIESNER, *Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung*, in ThBeitr 24 (1993), pp. 228-248.

[100] Cf W. REINMUTH, *Pseudo-Philo und Lukas*, Tübingen 1994; G. J. BROOKE, *Luke-Acts And the Qumran Scrolls: The Case of MMT*, in C. M. TUCKETT, *Luke's Literary Achievement*, Sheffield 1995, pp. 72-90; C. H. T. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts: Angelology, Christology And Soteriology*, Tübingen 1997; A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden 1997.

[101] Cf P. BÖHLEMANN, *Jesus und der Täufer*, Cambridge 1997, pp. 128-134, 222-227.

[102] Cf C. FLETCHER-LOUIS, *4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition. The Deification of Moses And Early Christology*, in DSD 3 (1996), pp. 236-252.

[103] Cf S. GORANSON, *The Exclusion of Ephraim in Rev. 7:4-8 And Essene Polemic Against Pharisees*, in DSD 2 (1995), pp. 80-85, ed anche, complessivamente, E. LUPIERI, *Apocalissi di Giovanni e tradizione enochica*, in R. PENNA, *Apocalittica e origini cristiane*, Bologna 1995, pp. 137-150.

la sua nuova edizione delle *Odi di Salomone*, vicine sia a Qumran che alla letteratura giovannea (cf sopra, pp. 152-153), M. J. Pierre ha sostenuto una provenienza di questi inni da circoli di tendenza ascetica della famiglia di Gesù.[104]

Anche una lettera paolina classica come quella ai Galati riceve nuova luce dal testo finalmente pubblicato con edizione ufficiale *Miqsat Ma'ase ha-Torah*,[105] proveniente dalla grotta 4 di Qumran.[106] Specialmente grazie all'espressione «opere della Legge», che prima di Paolo (*Gal* 2,16; 3,2.10; *Rm* 3,20.28 [ἔργα νόμου]) risulta documentata soltanto in questo nuovo testo 4QMMT C 27 (מעשי התורה) ed anche in 4QFlorilegium 1,6ss., le spiegazioni dell'Apostolo vengono poste in un concreto contesto cronologico sul piano storico e religioso.[107] Sembra

[104] *Les Odes de Salomon,* Bruxelles 1994, pp. 37-55. Per la forte impronta giudeo-cristiana della Chiesa siriaca cf G. ROUWHORST, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, in VigChr 51 (1997), pp. 72-93: Particolarmente interessanti rimangono i rapporti tra l'*Ascensio Isaiae* (cf sopra, p. 70, nota 222) e Qumran. Cf E. NORELLI, *Risonanze qumraniche nella letteratura cristiana tra I e II secolo,* in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 265-295 (266-274). Per l'azione di Giovanni il Battista nella regione di Betania (cf *Gv* 1,28), e quindi nella Siria meridionale (cf sopra, pp. 151ss.), cf E. RUCKSTUHL, *Jesus,* Stuttgart 1996, pp. 17-24.

[105] E. QIMRON – J. STRUGNELL, *Qumran Cave 4/V. Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (DJD X), Oxford 1994.

[106] Cf H. W. KUHN, *Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefes*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies*, Leiden 1994, pp. 169-221; M. G. ABEGG, *Paul, «Works of the Law» And MMT*, in BARev 20/6 (1994), pp. 52-55,82; J. D. G. DUNN, *4QMMT And Galatians*, in NTS 43 (1997), pp. 147-153; R. PENNA, *Le «opere della Legge» in s. Paolo e 4QMMT*, in *Id.*, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 155-176. Già F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1988[5], pp. 297-303, aveva rilevato che i migliori parallelismi per *Gal* 4,3,9ss. (cf *Col* 2,20) si trovano nella pietà del calendario di Qumran. Per l'influsso del calendario solare essenico su Gesù e il cristianesimo primitivo (cf sopra, pp. 156ss.), cf, fra le opere più recenti, E. TESTA, *The Faith of the Mother Church*, Jerusalem 1992, pp. 159-184; É. NODET, in RB 102 (1995), pp. 610ss.; E. RUCKSTUHL, *Jesus,* Freiburg 1996, pp. 152-157; P. SACCHI, *Qumran e Gesù*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 99-115 (114ss.); A. ALVAREZ VALDÉS, *Quand a eu lieu la dernière Cène de Jésus?*, iin TSF 2/1998, pp. 63-69. Per il calendario solare in generale cf J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer III*, München – Basel 1996, pp. 52-160; M. ALBANI, *Zur Rekonstruktion eines verdrängten Konzepts: Der 364-Tage Kalender in der gegenwärtigen Forschung*, in M. ALBANI – J. FREY – A. LANGE, *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 79-126.

[107] Cf M. A. SEIFRID, *Justification by Faith*, Leiden 1992, pp. 11ss.; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1997[2], pp. 260, 341.

che persino in una comunità paolina missionaria come Corinto fossero operanti anche tendenze ascetiche essenizzanti.[108] Per l'introduzione di queste tendenze si è pensato spesso all'azione dell'alessandrino Apollo, discepolo del Battista (*At* 18,24ss.).[109] A. Schlatter ha collegato alcuni dei problemi di Corinto con certi sviluppi eretici all'interno della cerchia dei discepoli di Giovanni (cf *2 Cor* 11,22ss.).[110] Il cercare i destinatari della *Lettera agli Ebrei* in ambienti sacerdotali vicini agli esseni rimane qualcosa di più che un'avventata speculazione fin dai primi giorni della ricerca su Qumran.[111] E nel formarsi della gnosi l'essenismo deve essere preso in considerazione non meno del giudeo-cristianesimo.[112]

Cosa non ultima, dalla maggior parte dei testi messianici di Qumran recentemente pubblicati ci viene un importante aiuto per comprendere lo sviluppo così sorprendentemente rapido della cristologia neotestamentaria.[113] Proprio se si tiene conto della presenza di convertiti esseni (cf sopra, pp. 122-125), certe affermazioni cristologiche di profonda speculazione non necessariamente debbono essere tarde.[114] Il formarsi

[108] Cf P. BÖHLEMANN, *Jesus und der Täufer*, Cambridge 1997, pp. 316ss.

[109] Cf P. F. BEATRICE, *Apollos of Alexandria And the Origins of the Jewish-Christian Baptism Encratism*, in W. HAASE, ANRW II 26.2, Berlin – New York 1995, 1232-1275, ed anche J. TAYLOR, in RB 102 (1995), pp. 403-412.

[110] *Die korinthische Theologie*, Gütersloh 1914, pp. 101-125.

[111] Cf C. GIANOTTO, *Qumran e la Lettera agli Ebrei*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane*, Bologna 1997, pp. 211-230.

[112] Cf A. MAGRIS, *Qumran e lo gnosticismo*, *ibidem*, pp. 231-264.

[113] Cf G. J. BROOKE, *4QTestament Levi[d] (?) And the Messianic Servant High Priest*, in M. C. DE BOER, *From Jesus to John*, Sheffield 1993, pp. 83-100; C. A. EVANS, *The Recently Published Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus*, in B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus*, Leiden 1994, pp. 547-565; M. A. ABEGG, *The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?*, in DSD 2 (1995), pp. 125-144; J. J. COLLINS, *The Scepter And the Star: The Messiah's of the Dead Sea Scrolls And Other Ancient Literature*, New York 1995; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianic Hopes in the Qumran Writings*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *The People of the Dead Sea Scrolls*,. Leiden 1995, pp. 159-190; O. BETZ, *The Messianic Idea in the 4Q Fragments. Its Relevance for the Christology of the New Testament*, in Z. J. KAPERA, *Papers on the Dead Sea Scrolls*, Cracovia 1996, pp. 61-75; J. ZIMMERMANN, *Messianische Vorstellungen in den Schriften von Qumran*, tesi di laurea, Tübingen 1996. Contro la tendenza a lungo prevalente di far preludere l'importanza del messianismo nel giudaismo precristiano cf specialmente W. HORBURY, *Jewish Messianism And the Cult of Christ*, London 1998.

[114] Cf R. RIESNER, *Christologie in der Jerusalemer Urgemeinde*, in ThBeitr 28 (1997), pp. 229-243. Sulla questione degli esseni convertiti cf R. RIESNER, *Essener und Urkirche in Jerusalem*, in B. MAYER, *Christen und Christlichem in Qumran?*, Regensburg 1992,

di «sette» giudaiche durante il periodo asmoneo portò con sé una cultura religioso-letteraria di livello relativamente alto.[115] Anche per la questione della datazione di tradizioni rabbiniche i testi di Qumran continuano a rivelarsi di grande aiuto. Come mostra un testo di Qumran recentemente pubblicato (4Q225), la «promessa legata al sacrificio d'Isacco» (*aqedat jizchaq* [*Gn* 22]) è non soltanto un tema teologico di rabbini amorrei del III secolo, ed è quindi importante per la comprensione della Passione di Gesù.[116] I manoscritti del Mar Morto si rivelano così come un importante strumento di controllo per l'età delle tradizioni rabbiniche. Ma un confronto con i testi di Qumran continua a mostrare quanto siano profondamente radicati nel giudaismo palestinese del primo secolo la maggior parte degli autori neotestamentari.

4. PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA E QUARTIERE ESSENICO SUL MONTE SION

La localizzazione del primo centro della comunità primitiva sulla collina sud-occidentale della città non solo è spiegabile in base ad esigenze liturgiche,[117] ma risale anche ad una tradizione locale pre-bizantina (cf sopra, pp. 94-113). Questa tradizione locale risulterebbe interrotta per due generazioni, se insieme ad H. Geva si deduce dalla mancanza assoluta di corrispondenti tombe una completa assenza d'abitanti ebrei a Gerusalemme nel periodo tra il 70 d.C. e la rivolta di

pp. 139-156; O. BETZ, *Kontakte zwischen Christen und Essenern*, *ibidem*, pp. 157-175. Interessante è l'ipotesi secondo cui dei sacerdoti esseni presi prigionieri nel 70 d.C. e poi convertiti avrebbero esercitato la loro influenza nella comunità cristiana di Roma. Cf E. G. HINSON, *Essene Influence in Roman Christianity*, in PerspRelSt 19 (1992), pp. 399-407 (cf anche sopra, p. 151).

[115] Cf A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden 1997, pp. 114-136.

[116] Cf G. VERMES, *New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225*, in JJS 47 (1996), pp. 140-146. Per l'*aqedah* nel giudeo-cristianesimo cf F. MANNS, *L'Israël de Dieu*, Jerusalem 1996, pp. 288ss.

[117] Così, per esempio, K. BIEBERSTEIN, *Dia Hagia Sion in Jerusalem*, in «Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie» I, Münster 1995, pp. 543-551.

Bar Kôkhebhâ.[118] Ma Giuseppe Flavio (*Bell* VII 377) e l'antico elenco di vescovi giudeo-cristiani nella città santa, pervenutoci grazie ad Egesippo ed Eusebio (*HE* III 5,2-4),[119] testimoniano concordemente una presenza giudaica. La siriaca «Apocalisse di Baruc», scritta tra il 70 e il 130 d.C.,[120] presuppone che i giudei potevano accedere senza alcun impedimento al monte del Tempio (*Syr Bar* 10,5; 13,1; 21,2; 25,1), che viene ancora chiamato Sion. Rabbi Eleazaro Ben Zadoch poté allora comprare le rovine della «sinagoga degli alessandrini» (tMeg 3,6 [224], cf *At* 6,9).[121] Anche altre notizie rabbiniche partono da una presenza giudaica,[122] che però non deve essere stata troppo grande, poiché i possessi rurali, secondo Giuseppe Flavio (*Bell* VII 216ss.), erano stati tramutati in *ager publicus*.[123]

Epifanio di Salamina disponeva chiaramente di buone fonti, quando descriveva l'insediamento giudeo cristiano, trovato dall'imperatore Adriano nel 130 d.C. sulla collina sud-occidentale, addirittura come un'eccezione in una Gerusalemme che in tutto il resto appariva completamente devastata (*De mensuris* 14 [PG 43,260-262]).[124] Ciò che Ottato di Milevi scriveva attorno al 370 sulle rovine del Monte Sion (*De schismate Donatistarum* III 2,6-8 [PL 11,994]) potrebbe averlo attinto, secondo un'ipotesi della più recente curatrice delle sue opere, M. La-

[118] *Searching for Roman Jerusalem*, in BARev 23/6 (1997), pp. 34-45, 72ss. (36ss.); 24/2 (1998), p. 14.

[119] Secondo Y. LEDERMAN, *Les évêques Juifs de Jérsalem*, in RB 104 (1997), pp. 211-222, si tratterebbe soltanto della fusione di due elenchi di capi di comunità giudaiche (ἐπίσκοποι) del tempo di Traiano e Adriano. Cf, tuttavia, sopra, pp. 101-106).

[120] Cf A. F. J. KLIJN, *Die syrische Baruch-Apocalypse*, in JSHRZ V/2, Gütersloh 1976, pp. 113ss.

[121] Cf R. RIESNER, *Synagogues in Jerusalem*, in R. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids – Carlisle 1995, pp. 179-211 (188ss.).

[122] Cf A. SCHLATTER, *Die Tagè Trajans und Hadrians*, Gütersloh 1897, pp. 80-87.

[123] Cf K. BIEBERSTEIN – H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte I*, Wiesbaden 1994, p. 142.

[124] Cf anche J. MURPHY-O'CONNOR, *The Cenacle – Topographical Setting for Acts 2:44-45*, in R. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids – Carlisle 1995, pp. 303-322 (307-309). Anche le notizie d'Epifanio circa una fuga della comunità primitiva prima della distruzione di Gerusalemme (cf sopra, pp. 98ss.) nella città di Pella oltre il Giordano (*Pan* 29,7; 30,2; *De mensuris* 15, cf Eusebio (*HE* III 5,3) sono degne di fede. Cf F. BLANCHETIÈRE – R. PRITZ, *La migration des «nazaréens» à Pella*, in F. BLANCHETIÈRE – M. D. HERR, *Aux origines Juives du christianisme*, Jerusalem 1993, pp. 93-110.

brousse,[125] dal *De montibus Sina et Sion* (*De Mont* 3) dello Pseudo-Cipriano. Questo scritto, proveniente dal Nordafrica, poté essere redatto ancora nel II secolo[126] e potrebbe avere relazioni con le tradizioni della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme prima della rivolta di Bar Kôkhebhâ.[127] Non mancano neppure completamente indizi archeologici per una presenza giudaica tra il 70 e il 135 d.C. Alcune tombe giudaiche nel grande spazio presso la chiesa «Dominus Flevit» al di sopra del Getsemani erano documentate anche dopo il 70.[128] Un tale fatto rimane significativo, anche se non si vuole considerare questa necropoli, insieme al suo scopritore B. Bagatti,[129] come giudeo-cristiana.

Poiché sembrano mancare testimonianze prima del V secolo, si ritiene generalmente che lo spostamento del Cenacolo sul Monte Sion sia avvenuto in epoca più tarda.[130] Agli indizi menzionati in questa ricerca per una precedente tradizione locale (cf sopra, pp. 114-120) si può connettere ora anche un testo d'Epifanio scritto intorno al 375 d.C.[131]: «Per il compimento della Pasqua Gesù salì sul monte (εἰς τὸ ὄρος), dove egli mangiò la Pasqua, che aveva " desiderato ardentemente ", come egli eb-

[125] *Optat de Milève: Traité contre les Donatistes II*, Paris 1995, p. 15, nota 1

[126] Cf J. DANIÉLOU, *The Origins of Latin Christianity*, London 1977, pp. 39-57. Una datazione tra la seconda metà del III e la prima metà del IV sec. è stata sostenuta da M. C. PACZKOWSKI, *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-.III secolo*, in SBFLA 45 (1995), pp. 165-202 (171). Per una moderna edizione del testo cf B. BURINI, *Pseudo Cipriano: I due monti Sinai e Sion*, Firenze 1994.

[127] Cf R. RIESNER, *Adolf Schlatter und die Judenchristen Jerusalems*, in K. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, pp. 34-70 (56ss.). Per relazioni tra il Nordafrica e il giudeo-cristianesimo cf Riesner, *Militia Christi und Militia Caesaris*, in M. A. BOCKMÜHL – H. BURKHARDT, *Gott lieben und seine Gebote halten*, Gießen 1991, pp. 49-72 (57ss.).

[128] Cf J. T. MILIK, in B. BAGATTI – J. T. MILIK, *Gli scavi del «Dominus Flevit»* I, Jerusalem 1958, pp. 104ss. Anche il sepolcreto di Bet Safafa (cf sopra, VI 2) venne chiaramente usato fino alla rivolta di Bar Kôkhebhâ. Cf B. ZISSU, *Field Graves at Bei Zafafa* [in ebraico moderno], in A. FAUST, *New Studies on Jerusalem*, Ramat Gan 1996, pp. 32-40 (33ss.).

[129] *Gli scavi del «Dominus Flevit»*, pp. 166-182.

[130] Così, per esempio, G. RÖWEKAMP, *Egeria: Itinerarium – Reisebericht*, Freiburg 1995, p. 62. Cf, tuttavia, anche R. JAECKLE, *Gottesdienste in Jerusalem in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Spiegel der* Peregrinatio Egeriae, in «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes» 4 (1995), pp. 80-114 (93-95).

[131] Cf B. PIXNER, *Epiphanius und das Abendmahl auf dem Zion*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (a cura di R. Riesner), Gießen 1997³, pp. 424ss.

be a dire (*Lc* 22,15). Qui egli mangiò la Pasqua insieme ai suoi discepoli» (*Pan* 51,57 [GCS 31,297ss.]. Poiché Epifanio in un altro luogo localizza in maniera inequivocabile la «chiesa superiore degli Apostoli» (*De mensuris* 14 [PG 43, 260-262]) sul Monte Sion,[132] egli potrebbe aver egualmente pensato, scrivendo «*sul* [su + articolo determinativo!] monte» della Cena, alla collina sud-occidentale. Un simile modo d'esprimersi s'incontra già nella prima metà del III sec. in Origene (cf sopra, pp. 117-118). In una ricerca sulle tradizioni di Sion nella predicazione di Gesù, K. H. Tan ipotizza che il ricordo dell'importanza di queste tradizioni fu un motivo fondamentale per il costituirsi della comunità primitiva in una città così pericolosa come Gerusalemme:[133] Israele non può essere rinnovato in altro modo, se non partendo dalla città santa.

Un restauro della cosiddetta «cappella dello Spirito Santo», che si trova ad est del tradizionale Cenacolo al di sopra della leggendaria tomba di Davide (Fig. 14), ha suscitato nel 1996/97 alcune controversie e attirato di nuovo l'attenzione sui non chiariti rapporti di proprietà.[134] I restauri hanno messo in luce alcuni muri bizantini.[135] Particolarmente importante è l'osservazione secondo cui il muro bizantino settentrionale della «cappella dello Spirito Santo» (Tav. 22) sarebbe un poderoso muro *esterno*.[136] Ciò viene a significare una prova archeologica che il Cenacolo si trovava *al di fuori* di Hagia Sion, come fa pensare (cf sopra, p. 110) anche la pianta del mosaico di Madaba (Tav. 23), cui sembra corrispondere anche la probabile ricostruzione dei resti delle mura della basilica bizantina (Fig. 17). Persino il leggero discostarsi delle mura del Cenacolo dalle mura di Hagia Sion verso sud-est (Fig. 22) potrebbe essere messo in relazione con la pianta di Madaba. Anche una ricerca più profonda delle mura pre-bizantine della «tomba di Davide» (Tav. 20) potrebbe riservare ancora delle sorprese. La parte più bassa del muro orientale del complesso del Cenacolo (Fig. 15), che nel 1948 fu colpito

[132] Cf R. RIESNER, *Die christliche Zion: vor- oder nachkonstantinisch?*, in F. MANNS – E. ALLIATA, *Early Christianity in Context*, Jerusalem 1993, pp. 85-90.

[133] *The Zion Traditions And the Aims of Jesus*, Cambridge 1997, p. 240.

[134] Cf D. BERTRAND, *Pauvre et cher Cénacle*, in TSF 21/1997, pp. 74-76; F. LOZUPONE, *Le Cénacle, cœur de l'Église*, in TSF 4/1997, pp. 199-202.

[135] Cf E. ALLIATA, *Travaux au Cénacle*, in TSF 1/1995, pp. 50ss.

[136] Ciò l'ha mostrato un sopraluogo nello spazio, altrimenti inaccessibile, effettuato il 12 marzo 1997 insieme al padre Bargil Pixner OSB ed ai professori Eugenio Alliata OFM e Frédéric Manns OFM, dello Studium Biblicum Franciscanum. Cf R. RIESNER, *Archäologie und Politik*, in BiKi 52 (1997), pp. 91ss., nota 12.

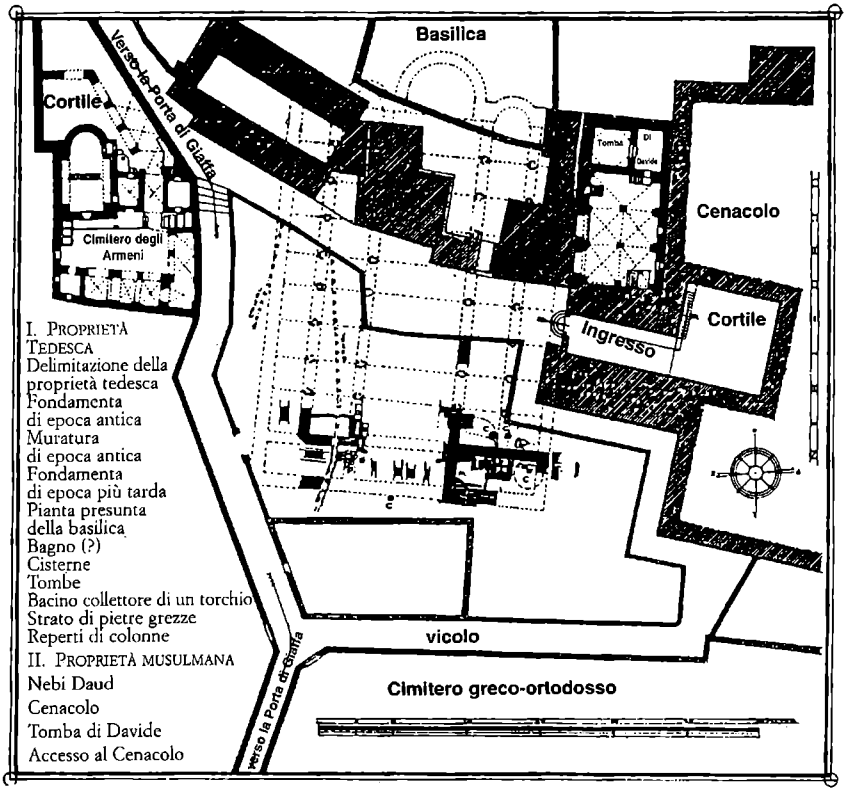


Fig. 22. *Gli scavi presso l'edificio della chiesa della Dormizione (H. Renard, HIL 44, 1900)*

dalla granata di un mortaio giordano (cf sopra, pp. 86ss.), potrebbe essere originariamente (secondo un'ipotesi di E. Alliata) di epoca erodiana. Purtroppo, l'edificio viene coinvolto nelle crescenti tensioni religiose di Gerusalemme, come mostra un bizzarro episodio. Nell'inverno 1997 gli ebrei ultraortodossi cercarono di scavare dietro il presunto sarcofago di Davide una tomba per il rabbino da loro venerato Nachman di Brazlaw, un pronipote del rabbino chassidico Israel Baalschemtov.[137] Rimane

[137] Cf J. Bremer, *König David und Rabbi Nachman in ein Grab?*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 283 (5.12.1997), p. 14.

da sperare che il fanatismo religioso non renda impossibile l'ulteriore indagine archeologica in un complesso di edifici così importante per la storia del primo cristianesimo.

La tesi di un quartiere essenico sul Monte Sion viene accolta con crescente favore.[138] Sarebbe quindi estremamente auspicabile un'ulteriore e profonda indagine archeologica del territorio. Nel settembre 1996, J. F. Strange, dell'*University of South Florida*, divenuto famoso per i suoi scavi a Sepphoris, ex-capitale della regione di Galilea, condusse un sondaggio nel cosiddetto «giardino greco» (Tav. 14) tra il seminario greco-ortodosso e la Porta degli Esseni (Fig. 3). Con il ricorso a tecniche radar sul terreno si procedette ad un preciso piano d'esplorazione della superficie.[139] Un primo sondaggio a nord del doppio bagno (Tav. 3) venne iniziato nel gennaio 1998 fuori delle mura della città (Fig. 9).

[138] Oltre agli autori menzionati sopra (pp. 81-83, nota 261), cf ora anche J. H. CHARLESWORTH, in J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul And the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, p. XV; M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in M. HENGEL – U. HECKEL, *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, pp. 177-291 (245); W. KIRCHSCHLÄGER, *Qumran und die frühen Christen*, in J. B. BAUER *et al.*, *Qumran*. Graz 1993, pp. 173-189 (181); K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer II*, Göttingen 1994, pp. 224ss.; D. FLUSSER, *Das essenische Abenteuer*, Winterthur 1994, p. 23; J. ZANGENBERG, *Hartmut Stegemann's Synthesis of the Dead Sea Scrolls*, in QC 4/1-2 (1994), pp. 93-111 (109); R. ARAV – J. J. ROUSSEAU, *Jesus And His World*, Minneapolis 1995, pp. 177-179; M. CANCIANI, *Ultima Cena degli Esseni*, Roma 1995; B. J. CAPPER, in W. HAASE, ANRW II 26/2, Berlin – New York 1995, 1752-1760; *Id.*, in R. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 341-350; R. A. MARTIN, *Studies in the Life And Ministry of the Historical Jesus*, Lanham 1995, pp. 20, 99ss., nota 133; S. NÄGELE, *Laubhütte Davids und Wolkensohn*, Leiden 1995, p. 80; C. R. PAGE, *Jesus And the Land*, Nashville 1995, pp. 134-139, 185ss., nota 20; E. M. COOK, *Qumran a Ritual Purification Center*, in BARev 22-6 (1996), pp. 39-51; R. PRICE, *Dead Sea Scrolls Secrets*, Eugene 1996, p. 340; R. RIESNER, in H. BLOK – M. STEINER, *Jerusalem*, 1996, pp. 157-160; E. RUCKSTUHL, *Jesus*, Stuttgart 1996, pp. 155ss.; B. ZISSU, *Field Graves at Beit Zafafa: Archaeological Evidence for the Essene Community?* [ebraico moderno], in A. FAUST, *New Studies on Jerusalem*,. Jerusalem 1996, pp. 32-40 (35ss.); A. LÄPPLE, in M. WISE – M. ABEGG – E. M. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Augsburg 1997, pp. 512ss.; É. PUECH, *Les convictions d'un savant*, in MBib 107 (1997), pp. 51-57 (55); B. ROCHMAN, *The Missing Link?*, in BARev 23/4 (1997), pp. 20ss.; S. GORANSON, *Essenes*, in OEANE II, New York – Oxford 1997, pp. 268ss. (268); G. MAGNANI, *Gesù costruttore e maestro*, Assisi 1996, pp. 64ss.; B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids Carlisle 1998, p. 205, nota 26.

[139] Il mio più cordiale grazie al Prof. James F. Strange (*University of South Florida*) per le indicazioni fornitemi in proposito.

Qui può vedersi praticato nelle mura un piccolo cunicolo (Tav. 15), proprio davanti al quale scorre l'afflusso dell'acqua (Tav. 16) verso il doppio bagno, che pulisce quindi, per così dire, la soglia dell'ingresso. Forse su questa strada gli esseni usavano tornare nel loro quartiere dietro le mura della città dopo la purificazione nel doppio bagno? B. Pixner collega l'ingresso con il מנס menzionato nel Rotolo di Rame (3Q15 1,13-15), in cui egli vede un accesso segreto (*manos* in ebraico/aramaico = «fuga»).[140] Deve essere chiarito se i muri maestri di un grosso edificio che si trova dietro il cunicolo risalgano al periodo romano o a quello bizantino.

Molte altre domande aspettano una risposta. Fortunatamente è iniziata una collaborazione, nel comprensorio della *Bishop Gobat School*, tra la chiesa cattolica della Dormizione, il patriarcato greco-ortodosso e l'evangelico *Jerusalem University College* (che prima si chiamava *American Institute of Holy Land Studies*). Il «Progetto Monte Sion» viene finora sostenuto dalla *Foundation for Biblical Archaeology* (Goldsboro NC), dalla *Kuhn Foundation* (Irvin Ca.) e dalla *Century One Foundation* (Pasadena Ca.), che fornisce informazioni anche via internet (http.//www.centuryone. com/foundation. html). Il progetto viene seguito, oltre che da Strange, anche da T. R. W. Longstasff (del *Colby College*), J. D. Tabor (dell'*University of North Carolina*) e J. H. Charlesworth (del *Princeton Theological Seminary*), che guida il *Princeton Dead Sea Scrolls Project* per il ritrovamento di rotoli in mano di collezionisti privati e in grotte ancora inesplorate. Al Cenacolo cominciano ad interessarsi esperti di storia dell'architettura,[141] ed anche nella stampa internazionale si dà uno spazio crescente a notizie su questo affascinante complesso di edifici.[142]

L'anno giubilare 2000 è stato caratterizzato da molteplici iniziative riguardanti i luoghi dove operò Gesù: si è cercato, per esempio, di rendere accessibili ai visitatori i nuovi scavi condotti ad Emmaus

[140] *Das Essener-Quartier in Jerusalem*, in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (a cura di R. RIESNER), Gießen 1997³, pp. 180-207 (205).

[141] Cf J. KRÜGER, *Der Abendmahlssaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge*, in «Römische Quartalsschrift» 62 (1997), pp. 229-247. Jürgen Krüger (libero docente dell'università di Karlsruhe) sta preparando sul Cenacolo una dettagliata monografia.

[142] Cf D. BARTETZKO, *Ein Horn, errichtet im Hause Davids. Glaube, Eifer und Forschung. Eine neue Baugeschichte des Abendmahlssaals in Jerusalem*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 83 (8.4.1998), N 5.

(*Lc* 24,13), mentre sul Lago di Genesaret è stato allestito tra Tabgha e Cafarnao un «itinerario evangelico». L'alba del 2000 potrebbe costituire anche l'occasione opportuna per includere gli scavi attorno alla Porta degli Esseni in un parco archeologico. Esistono progetti che intendono salvaguardare il riposo dei morti sepolti nel contiguo cimitero protestante. Presso la Porta degli Esseni, che conduce al tradizionale Cenacolo, pellegrini e turisti potrebbero meditare insieme ad Eusebio (*Dem Ev* 1,4 [PG 22,431]) che da questa collina di Gerusalemme, secondo la promessa profetica (*Is* 2,3), «uscì la Parola del Vangelo per tutti i popoli».

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle consuete abbreviazioni, per le quali l'autore rinvia alla *THEOLOGISCHE REAL- ENZYKLOPÄDIE*, vengono proposte le seguenti sigle:

ABD *The Anchor Bible Dictionary*

AICS B. W. WINTER (a cura di), *The Book of Acts in Its First Century Setting*

ANTI *Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum*

ANTZ *Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*

ESI *Excavations And Surveys in Israel*, Jerusalem

FS *Festschrift* [scritti in onore di]

GBL H. BURKHARDT *et al., Das Große Bibellexikon* I – III, Wuppertal – Gießen 1990[22]

SBA *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände*

SBAZ *Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte*

STDJ *Studies on the Texts of the Desert of Judah*

F. M. ABEL, *Petites découvertes au Quartier du Cénacle à Jérusalem*, in RB 8 (1911), pp. 119-125.

IDEM, *La Sainte-Sion, in* L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* II: *Jérusalem Nouvelle* II, Paris 1922, pp. 441-472.

IDEM, *La maison de Caïphe et les sanctuaires de Saint-Pierre*, in L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *ibidem*, pp. 482-496.

IDEM, *Histoire monumentale de Jérusalem, de Titus à nos jours*, in F. M. ABEL – L. H. VINCENT, *Jerusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* II: *Jérusalem Nouvelle* III, Paris 1926, pp. 875-1006.

A. ADAM, *Enkratismus, in* RGG II, Tübingen 1958[3], p. 494.

IDEM, *Antike Berichte über die Essener*, (KIT 182), Berlin 1972[2] (rielaborazione di C. BURCHARD).

J. ADAMSON, *James. The Man And His Message*, Grand Rapids 1989.

ADAMO, Testamento di, S. E. ROBINSON, *Testament of Adam (Second to Fifth Century A. D.)*, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* I: *Apocalyptic Literature And Testaments,* New York 1983, pp. 989-995.

D. ADAN, *The 'Fountain of Siloam' And 'Solomon's Pool' in First Century Jerusalem*, in IEJ, 29 (1979), pp. 92-100.

N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apt 2,1-13* (NtA 18/1), Münster 1938.

J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls And the Christian Myth*, New York 1984.

J. AMUSIN, *Spuren antiqumranischer Polemik in der talmudischen Tradition*, in H. BARDTKE (a cura di), *Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger Symposions...* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 42), Berlin/Ost 1963, pp. 5-28.

G. ANDERSON, *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish And Christian Interpretations of the Garden of Eden*, in HThR 82 (1989), pp. 121-148.

APOCRIFI (NT): W. SCHNEELMECHER (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I: *Evangelien*, Tübingen 1987[5]

ARISTEA: A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89), Paris 1962.

J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de discipline"*, in RB 60 (1953), pp. 41-82.

D. E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, (NTSuppl 28), Leiden 1972.

H. AVENARY, *Pseudo-Jerome Writings And Qumran*, in RQ 4 (1963), pp. 3-10.

M. AVI-YOMAH, *Archaeology And Topography* [in ebraico moderno], in IDEM, *Sefer Yerushalayim. Jerusalem, Its Natural Conditions, History And Development from the Origins to the Present Day (The Book of Jerusalem)* I, Jerusalem 1956, pp. 305-319.

IDEM, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz*, (SJ 2), Berlin 1962.

IDEM (a cura di), *A History of the Holy Land*, London 1969.

IDEM, *Jerusalem in the Second Temple Period*, in IDEM (a cura di), EAEHL II, Jerusalem 1976, pp. 599-610.

N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983.

G. BÁEZ-CAMARGO, *Archaeological Commentary on the Bible. From Genesis to Revelation* (a cura di E. A. NIDA), New York 1986.

M. BAGATTI, *Ancora sulla data di Eteria*, in BeO 10 (1968), pp. 73-75.

IDEM, *Excavations in Nazareth* I: *From the Beginning Till the XII Century* (SBF.CMa 17), Jerusalem 1969.

IDEM, *The Church from the Circumcision* (SBF.CMi 2), Jerusalem 1971.

IDEM, *The Church from the Gentiles in Palestine. History And Archeology* (SBF.CMi 4), Jerusalem 1971.

IDEM, *Literary Informations – The Necropolis*, in B. BAGATTI – M. PICCIRILLO – A. PRODOMO, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane* (SBF.CMi 17), Jerusalem 1975, pp. 11-47.

IDEM, *Il Golgota nella tradizione e nella archeologia*, in B. BAGATTI – E. TESTA, *Il Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche* (SBF.CMi 21), Jerusalem 1978, pp. 21-67.

IDEM, *Le tombeau de la Vierge et le silence des premiers siècles*, in TSF 4/1985, pp. 148-154.

B. BAGATTI – E. ALLIATA, *Ritrovamenti archeologici sul Sion*, in SBFLA 31 (1981), pp. 249-256.

B. BAGATTI – E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre* IV: *Gerusalemme. La redenzione secondo la tradizione biblica dei Padri* (SBF.CMa 26), Jerusalem 1982.

D. BAHAT, *Jerusalem, Selected Plans of Historical Sites And Monumental Buildings*, Jerusalem 1980.

IDEM, *Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?*, in BARev 12/3 (1986), pp. 26-45.

W. BAIER, *Coenaculum*, in M. HAAG, *Bibel-Lexikon*, Freiburg 1982³, pp. 299ss.

D. BALDI, *La tomba di David e il S. Cenacolo (Studio critico-storico)*, in StFr 10 (1938), pp. 193-233.

H. BALZ, Σιών, in EWbNT III, Stuttgart 1983, pp. 588-590.

E. BAMMEL, *Sadduzäer und Sadokiden*, in EThL 57 (1979), pp. 107-115.

P. BAR-ADON, *Un établissement essénien*, in RB 77 (1970), pp. 398-400.

IDEM, *Another Settlement of the Judean Desert Sect at 'En el Ghuweir on the Shores of the Dead Sea*, in BASOR 22 227 (1977), pp. 1-25.

H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* II: *Die Sekte von Qumran*, Berlin/Ost 1961².

IDEM, *Qumran und seine Probleme* II, in ThR 33 (1968), pp. 185-236.

IDEM, *Zur Nachgeschichte der Qumrangemeinde*, in ThV 7, Berlin/Ost 1976, pp. 11-40.

G. BARKAY, *St. Andrew's Church, Jerusalem*, in IEJ 26 (1976), pp 57ss.

IDEM, *Excavations at Ketef Hinnom in Jerusalem*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 85-106.

BARSABAS: M. VAN ESBROECK, *Discours de Saint Barsabée, archévêque de Jérusalem, au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ* (PO 41/2), Turnhout 1982.

R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (World Biblical Commentary 50), Waco 1983.

IDEM, *James, 1 And 2 Peter, Jude*, in D. A. CARSON – H. G. M. WILLIAMSON, *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, pp. 303-317.

IDEM, *Jude And the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990.

W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (rielab. K. ALAND – B. ALAND), Berlin 1988[6].

J. M. BAUMGARTEN, *The Essenes And the Temple*, in IDEM, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24), Leiden 1977, pp. 57-76.

IDEM, *The Exclusion of «Netinim» And Proselytes in 4Q Florilegium, ibidem*, pp. 75-87.

IDEM, *Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research*, in VT 32 (1982), pp. 485-488.

IDEM, *4Q502 , Marriage or Golden Age Ritual?,* in JJS 34 (1983), pp. 125-135.

IDEM, *Halakhic Polemics in a New Fragment from Qumran Cave 4*, in «Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April 1984», Jerusalem 1985, pp. 390-399.

IDEM, *The Calendars of the Book of Jubilees And the Temple Scroll*, in VT 37 (1987), pp. 71-78.

IDEM, *The Qumran-Essene Restraints on Marriage*, in L. H. SCHIFFMAN, *Archaeology And History in the Dead Sea Scrolls. The New York Conference in Memory of Yigael Yadin* (JSP.SS 8), Sheffield 1990, pp. 13-24.

IDEM, *Purification After Childbirth And the Sacred Garden in 4Q265 And Jubilees*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies*, in «Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992 (STDJ 15)», Leiden 1994, pp. 3-10.

T. S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTS.MS 58), Cambridge 1988.

W. A. BEARDSLEE, *The Casting of Lots at Qumran And in the Book of Acts*, in NovT 4 (1960), pp. 245-252.

R. T. BECKWITH, *The Qumran Calendar And the Sacrifices of the Essenes*, in RQ 7 (1971), pp. 587-591.

IDEM, *The Earliest Enoch Literature And Its Calendar*, in RQ 10 (1981), pp. 365-387.

IDEM, *The Courses of the Levites And the Eccentric Psalms Scrolls from Qumran*, in RQ 11 (1984), pp. 499-524.

Y. BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jerusalem 1983².

M. BEN-DOV, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985.

P. BENOIT, recensione di A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris 1957, in RB 65 (1958), pp. 590-594.

IDEM, *Le prétoire de Pilate à l'époque byzantine*, in RB 91 (1984), pp. 161-177.

P. BENOIT – M. É. BOISMARD, *Un ancien sanctuaire chrétien à Béthanie*, in RB 58 (1951), pp. 200-251.

K. Berger, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß?*, Stuttgart 1993.

R. BERGMEIER, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1993.

O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, in RQ 1 (1958/59), pp. 213-234 (con postscriptum rist. in IDEM, *Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie* II [WUNT I/52], Tübingen 1990, pp. 21-48).

IDEM, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif*, in J. VAN DER PLOEG, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Rech Bib 4), Louvain 1959, pp. 162-202.

IDEM, *Problème des Prozesses Jesu*, in ANRW II 25,1 (a cura di W. HAASE), Berlin – New York 1982, pp. 565-647.

IDEM, *Essener und Therapeuten*, in TRE X, Berlin – New York 1982, pp. 386-391.

IDEM, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, in IDEM, *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* I (WUNT I/42), Tübingen 1987, pp. 317-332.

O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Gießen – Freiburg[5] [trad. it. *Gesù, Qumran e il Vaticano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995].

K. BIEBERSTEIN, *Karte: Jerusalem im 1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr.*, in TRE XVI, Berlin – New York 1987, dopo p. 608.

IDEM, *Die Porta Neapolitana, die Nea Maria und die Nea Sophia in der Neapolis von Jerusalem*, in ZDPV 105 (1989), pp. 110-122.

K. BIEBERSTEIN – H. BLOEDHORN, *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithicum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* II (BTAVO B 100/2), Wiesbaden 1994.

W. BITTNER, *Geschichte und Eschatologie im Johannesevangelium*, in H. STADELMANN, *Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Monographien und Studienbücher 322), Gießen – Wuppertal 1986, pp. 154-180.

IDEM, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT II/26), Tübingen 1987.

M. BLACK, *The Arrest And Trial of Jesus And the Date of the Last Supper*, in A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, London 1959, pp. 19-33 (anche in M. BLACK, *The Scrolls And Christian Origins. Studien in the Jewish Background of the New Testament*, London 1961, pp. 199-201).

IDEM, *The Scrolls And Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the New Testament*, London 1961 (rist. Chico 1983 [BJS 48].

IDEM, *The Tradition of Hasidean-Essene Ascetism*, in *Aspects du Judéo-Christanisme (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964)*, Paris 1965, pp. 19-32.

IDEM, *An Aramaic Approach to the Gospels And Acts*, Oxford 1967[3] [trad. ted. *Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte* (BWANT 115), Stuttgart 1982].

IDEM, *The Scrolls And Christianity. Historical And Theological Significance* (TCSPK 11), London 1969.

J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesu,* Regensburg 1969[4].

IDEM, *Qumrankalender und Passionschronologie,* in IDEM, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze* 1 (SBB), Stuttgart 1969, pp. 108-123.

F. J. BLISS, *Second Report on the Excavations at Jerusalem,* in PEFQS 1894, pp. 243-261.

IDEM, *Third Report on the Excavations at Jerusalem,* in PEFQS 1985, pp. 9-25.

IDEM, *Excavations at Jerusalem, 1895-1897* (Plans And Illustrations by A. C. DICKIE), Jerusalem 1898.

A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria* (SGKA 15/1-2), Paderborn 1927.

M. BOCKMÜHL, recensione di B. MAYER (a cura di), *Christen und christliches in Qumran?* (Est NF 32), Regensburg 1992, in ThLZ 119 (1994), pp. 137-139.

W. BÖSEN, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah,* Freiburg 1994.

S. BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross Was Found* (BTP 47), Stockholm 1991.

J. BOWMAN, *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnisse von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum* (lezioni tenute da Franz Delitzsch nel 1959), Stuttgart 1967.

P. F. BRADSHAW, *Prayer Morning, Noon, Evening, And Midnight – An Apostolic Custom?,* in StLi 13 (1979), pp. 57-62.

IDEM, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin And Early Development of the Divine Office,* New York 1982.

H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* I/II, Tübingen 1966.

F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté dell'Alliance,* in RB 62 (1955), pp. 5-44.

W. BRAUN, *Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis,* in RQ 14 (1989), pp. 75-88.

R. VAN DEN BROEK, *Der* Brief des Jakobus an Quadratus *und das Problem der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem (Eusebius, HE IV,5.1),* in T. BAARDA *et al., Text And Testimony. Essays on New Testament And Apocryphal Literature in Honor A. F. J. Klijn,* Kampen 1988, pp. 56-65.

G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOT.SS 29), Sheffield 1985.

IDEM, *The Temple Scroll And the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshka And Masada,* in RQ 13 (1988), pp. 225-237.

IDEM, Introduzione a G. J. BROOKE (a cura di), *Temple Scroll Studies* (JSP.SS 7), Sheffield 1989, pp. 13-19.

IDEM, *The Temple Scroll And the New Testament, ibidem,* pp. 181-200.

IDEM, *Ezechiel in Some Qumran And New Testament Texts*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18-21 March 1991)* I [STDJ 11/1)], Leiden 1992, pp. 317-337.

IDEM, *Levi And the Levites in the Dead Sea Scrolls And the New Testament*, in Z. J. KAPERA, *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls* I (Qumranica Mogilanensia 2), Krakau 1993, pp. 105-129.

M. BROSHI, *The Growth of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah And Manasseh. The Archaeological Evidence And the Historical Background*, in IEJ 24 (1974), pp. 21-26.

IDEM, *La population de l'ancienne Jérusalem*, in RB 88 (1975), pp. 5-14.

IDEM, *Excavations on Mount Zion – Preliminary Report, 1971-1972*, in IEJ 26 (1976), pp. 81-88.

IDEM, *Excavations in the House of Caiphas, Mount Zion*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974*, Jerusalem 1976, pp. 57-60.

IDEM, *Along Jerusalem's Walls*, in BA 40 (1977), pp. 11-17.

IDEM, *The Archaeology of Qumran – A Reconsideration*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 103-105.

IDEM, *Anti-Qumranic Polemics in the Talmud*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18 – 21 March, 1991)* II [STDJ 11/2], Leiden 1992, pp. 589-600.

IDEM, *Die archäologie Erforschung Qumrans*, in J. B. BAUER – J. FINK – H. D. GALTER, *Qumran. Ein Symposion* (Grazer Theologische Studien 15), Graz 1993, pp. 63-72.

R. E. BROWN, *The Qumran Scrolls And the Johannine Gospel And Epistles*, in K. STENDAHL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957, pp. 183-207 (trad. ted. *Die Schriftrollen von Qumran und das Johannesevangelium und die Johannesbriefe*, in K. H. RENGSTORF, *Johannes und sein Evangelium* [WdF 82], Darmstadt 1973, pp. 486-528).

W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran And the New Testament*, in NTS 3 (1956/57), pp. 195-210.

F. F. BRUCE, *1 And 2 Corinthinas* (NCeB), London 1971.

IDEM, *Men And Movements in the Primitive Church. Studies in Early Non-Pauline Christianity*, Exeter 1979.

IDEM, *The Church of Jerusalem in the Acts of the Apostles*, in BJRL 67 (1985), pp. 641-661.

IDEM, *«To the Hebrews»: A Document of Roman Christianity?*, in ANRW II 25.4 (a cura di W. HAASE), Berlin – New York 1987, pp. 3496-3521.

IDEM, *The Epistle to the Hebrews* (NIC), Grand Rapids 1990².

G. W. BUCHANAN, *Jesus And Other Monks of the New Testament Times*, in Rel Life 48 (1979), pp. 136-142.

IDEM, *To the Hebrews* (AncB 36), Garden City 1981².

IDEM, *Jesus. The King And His Kingdom*, Macon 1984.

W. BÜHLMANN, *Wie Jesus lebte. Vor 2000 Jahren in Palästina: Wohnen, Essen, Arbeiten, Reisen,* Luzern – Freiburg 1990².

E. BURGER, *Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina. Zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in den ersten Jahrhunderten*, in PJB 27 (1931), pp. 84-111.

H. BURGMANN, *Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumrân und Damaskus* (ANTI 7), Frankfurt 1987.

IDEM, *Die essenischen Gemeinden von Qumrân und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier (130 ante – 68 post)* [ANTI 8], Frankfurt 1988.

IDEM, *Kontroversen um Qumran, The Qumran Chronicle* 1, Krakau 1990, pp. 61-65.

IDEM, *Die Nordemigration hat stattgefunden*, in IDEM *Weitere lösbare Qumranprobleme* (Qumranica Mogilanensia 9), Krakau 1992, pp. 27-51.

F. C. BURKITT, *The Last Supper And the Paschal Meal*, in JTS 17 (1916), pp. 291-297.

M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls. Neu Scrolls And New Interpretations. With Translations of Important Recent Discoveries*, New York 1958.

R. BUTH, *Hebrew Poetic Tenses And the Magnificat*, in JSNT 21 (1984), pp. 67-83.

P. R. CALLAWAY, *The History of the Qumran Community. An Investigation* (JSP.SS 3), Sheffield 1988.

IDEM, *Qumran Origins: From the Doresh to the Moreh*, in RQ 14 (1990), pp. 637-650.

L. CANSDALE, *The Identity of Qumran in the Old Testament Period Re-examined*, in «The Qumran Chronicle» 2/2 (1993), pp. 117-125.

B. J. CAPPER, *The Interpretation of Acts 5,4*, in JSNT 19 (1983), pp. 117-131.

IDEM, *«In der Hand des Ananias...» Erwägungen zu 1QS VI,20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft*, in RQ 12 (1986), pp. 223-236.

IDEM, *Community of Goods in the Early Jerusalem Church*, in ANRW II 26,2 (a cura di W. HAASE), Berlin – New York 1995, pp. 1730-1774.

A. CAQUOT, *Le messianisme qumrânien*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa pieté, sa théologie et son milieu* (BEThL 46), Paris-Louvain 1978, pp. 231-247.

J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la communauté» de Qumrân*, in RB 63 (1956), pp. 524-532.

IDEM, *Un Qumrânien converti au Christianisme: l'auteur des Odes de Salomon*, in H. BARDTKE, *Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger Symposions...* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 42), Berlin/Ost 1963, pp. 75-108.

IDEM, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non-officielle?*, in RQ 5 (1964), pp. 59-79.

J. H. CHARLESWORTH, *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte*, in RB 77 (1970), pp. 522-549.

IDEM, *John And the Odes of Solomon*, in IDEM, *John And Qumran*, London 1972, pp. 107-132.

IDEM, *The Origin And Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls*, in RQ 10 (1980), pp. 213-233.

IDEM, *The Pseudepigrapha in Modern Research with a supplement* (SCS 7), Chico 1981².

IDEM , *The Old Testament Pseudepigrapha And the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (SNTS .MS 54), Cambridge 1985.

IDEM, *Research in the Historical Jesus Today: Jesus And the Psudepigrapha, The Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, And Archaeology*, in PSB 6 (1985), pp. 98-115.

IDEM, *Greek, Persian, Roman, Syrian And Egyptian Influences in Early Jewish Theology: A Study in the History of the Rechabites*, in A. CAQUOT – M. HADAS-LEBEL – J. RIIAUD, *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven – Paris 1986, pp. 219-244.

IDEM, *The New Testament Apocrypha And Pseudepigrapha: a Guide to Publications, with Excursuses on Apocalyses* (Atla Bibliography Series 17) [insieme a J. R. MUELLER], Metuchen – London 1987.

D. CHEN, *Cubit of the Temple, Cubit of Qumran*, in «Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies» B II, Jerusalem 1990, pp. 9-14.

D. CHEN – S. MARGALIT – B. PIXNER, "משלהי הקופת בית ראשון מחרח ל"שער הויסיים בהר־ציון שרידי ביעורים in «Qadmoniot» 26 (1993), pp. 33-27.

IDEM, *Mount Zion: Discovery of Iron Age Fortifications Below the Gate of the Essenes*, in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 76-81.

M. J. S. CHIAT, *Handbook of Synagogue Architecture* (BJS 29), Chico 1982.

M. CHYUTIN, *The New Jerusalem: Ideal City*, in «Dead Sea Discoveries» 1 (1994), pp. 71-97.

CIRILLO DI GERUSALEMME: W. TELFER, *Cyrill of Jerusalem And Nemesius of Emesa* (LCC 4), Philadelphia 1955.

IDEM: S.P. BROCK, *A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Re-building of the Temple*, in BSOAS 40 (1977), pp. 267-286.

J. J.- COLLINS, *Dead Sea Scrolls*, in ABD II, New York 1992, pp. 85-101.

IDEM, *Essenes*, *ibidem*, pp. 619-626.

C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühen Islam* (ANTZ 3), Berlin 1990.

A. L. CONDE, *¿Vida Monástica en las Acta Apostolorum?*, in E. A. LIVINGSTONE, *Studia Evangelica* VII (TU 112), Berlin 1973, pp. 321-327.

C. R. CONDER, *The Rock Scarp of Zion*, in PEFQS 1875, pp. 81-89.

IDEM, *A Handbook on the Bible: Being a Guide to the Study of the Holy Scriptures; Described from Ancient Monuments And Modern Exploration* (con piante di F. R. CONDER), LONDON 1879.

J. COPPENS, *Où en est le problème des analogies qumrâniennes avec le Nouveau Testament?*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son Milieu* (BEThL 46), Paris-Louvain 1978, pp. 373-383.

E. M. COOK, *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls. New Light on the Bible*, Grand Rapids 1994.

V. CORBO, *The House of Saint Peter at Capernaum. Preliminary Report* (SBF.CMi 5), Jerusalem 1972[2].

G. CORNFELD, *The Historical Jesus. A Scholarly View of the Man And His World*, New York 1982.

F. M. CROSS, *Excursus on the Palaeographical Dating of the Copper Document*, in M. BAILLET – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Discoveries in the Judean Desert III: Les 'Petites Grottes' de Qumrân*, Oxford 1962, pp. 217-221.

IDEM, *Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne bibische Wissenschaft. Ein zusammenfassender Überblick über die Handschriften vom Toten Meer und ihre einstigen Besitzer*, Neukirchen/Vluyn 1967.

IDEM, *Some Notes on a Generation of Qumran Studies*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March* I (STDJ 10/1), Leiden 1992, pp. 1-14.

A. D. CROWN, *The Samaritan Diaspora*, in IDEM (a cura di), *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 195-217.

A. CROWN – L. CANSDALE, *Qumran – Was it an Essene Settlement?*, in BARev 20/5 (1994), pp. 24-35, 73-78.

F. CRÜSEMANN, *Ein israelitisches Ritualbad aus vorexilischer Zeit*, in ZDPV 94 (1978), pp. 68-75.

O. CULLMANN, *The Significance of the Qumran Texts for Research Into the Beginnings of Christianity*, in JBL 74 (1955), pp. 213-226 (rist. in K. STENDAHL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957 [1992[2]], pp. 18-32, 251-252.

IDEM, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, in W. ELTESTER, *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (BZAW 21), Berlin 1957[2], pp. 35-51 (rist. in O. CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze* [a cura di K. FRÖHLICH], Tübingen 1966, pp. 241-259).

IDEM, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975.

G. DALMAN, *Zion, die Burg Jerusalems*, in PJB 11 (1915), pp. 40-84.

IDEM, *Orte und Wege Jesu* (BFChTh II/1), Gütersloh 1924[3] (rist. Darmstadt 1967[4])

IDEM, *Jerusalem und sein Gelände* (BFChTh II/19), Gütersloh 1930.

DAMASCO, DOCUMENTO DI: R. H. CHARLES, *Fragments of a Zadokite Work*, in IDEM, *Apocrypha And Pseudepigrapha of the Old Testament* II: *Pseudepigrapha*, Oxford 1913, pp. 785-834.

C. DANIEL, *Les «Herodiens» du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?*, in RQ 6 (1967), pp. 31-53.

IDEM, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, in RQ 7 (1970), pp. 397-402.

IDEM, *Un Essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Barjésu*, in Mus 84 (1971), pp. 455-476.

IDEM, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrân*, in RQ 5 (1966), pp. 553-567.

J. DANIÉLOU, *Les manuscripts de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1957 (trad. ted. *Qumran und der Ursprung des Christenums*, Mainz 1958), 1974².

IDEM, *Primitive Christian Symbols*, London 1964.

IDEM, *The Origins of Latin Christianity (A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea III)* [a cura di J. A. BAKER], London 1977.

IDEM, *The Theology of Jewish Christianity (A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea I)*, London – Philadelphia 1978.

S. DARIS, recensione di C. P. THIEDE, *Die älteste Evangelien-Handschrift?*, Wuppertal 1986, in Bibl 68 (1987), pp. 431-433.

F. DAUMAS, *La solitude des thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, in IDEM, *Philon d'Alexandrie. Les oeuvres (Colloque de Lyon)*, Paris 1967, pp. 347-359.

P. H. DAVIDS, *The Epistle of James* (NIGTC), Exeter 1982.

P. R. DAVIES, *Calendrical Change And Qumran Origin: An Assessment of VanderKam's Theory*, in CBQ 45 (1983), pp. 80-89.

IDEM, *The Damascus Covenant. An Interpretaion of the «Damascus Document»* (Jsot.SS 25), Sheffield 1983.

IDEM, *The Birthplace of the Essenes: Where is «Damascus»?*, in RQ 14 (1990), pp. 503-520.

W. D. DAVIES, *The Gospel And the Land. Early Christianity And Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974.

K. DECOSTER, *Flavius Josephus And the Seleucid Acra in Jerusalem*, in ZDPV 105 (1989), pp. 70-84.

R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (SUNT 5), Göttingen 1967.

R. DEINES, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT II/52), Tübingen 1993.

M. DELCOR, *Is the Temple Scroll a Source of the Herodian Temple?*, in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies* (JSP.SS 7), Sheffield 1989, pp. 67-90.

IDEM, *A propos de l'emplacement de la porte des Esséniens selon Josèphe et de ses implications historiques, essénienne et chrétienne. Examen d'une théorie*, in Z. J. KAPERA, *Intertestamental Essays in honour of Józef Tadeusz Milik* (Qumranica Mogilanensia 6), Krakau 1992, pp. 25-44.

L. DEQUEKER, *The City of David And the Seleucid Acra in Jerusalem*, in E. LIPINSKI, *The Land of Israel: Cross Roads of Civilizations* (Orientalia Lovaniensia Analecta 19), Leuven 1985, pp. 193-210.

IDEM, *The «Tomb of David» in the «City of David». A Biblical Tradition Reconsidered*, in M. AUGUSTIN – K. D. SCHUNK, *"Wünschet Jerusalem Frieden"* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 13), Frankfurt – Bern 1988, pp. 77-92.

C. DESPREZ, *The Roots of Christian Monasticism: The Jewish Bible And Ancient Religions*, in ABenR 41 (1990), pp. 357-377.

A. DESREUMAUX, *L'espace de l'archéologie: l'exemple de Sion*, in A. DESREUMAUX – F. SCHMIDT, *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris 1988, pp. 227-250.

A. DEUBLER, *Die Kindheitsgeschichte Johannes des Täufers und Jesu bei Matthäus und Lukas*, in M. MÜLLER, *Senfkorn*, Stuttgart 1985, pp. 255-293.

P. DEVOS, *La date du voyage d'Égerie*, in AnalBoll 85 (1967), pp. 165-194.

DIDACHÈ: J. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (ÉtB), Paris 1958.

D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT II/2), Assen – Philadelphia 1984, pp. 483-550.

F. J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 5/4), Münster 1925².

P. DONCEEL-VOÛTE, *«Coenaculum» – La salle à l'étage du* locus *30 à Khirbet Qumrân sur la mer Morte*, in «Res Orientales» 4 (1993), pp. 61-84.

H. J. W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, in IDEM, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984, pp. 3-44.

J. DUPONT, *"Je rebâtirai la cabâne de David qui est tombée" (Ac 15,16 =Am 9,11)*, in E. GRÄSSER – O. MERK, *Glaube und Eschatologie* (FS [scritti in onore di] Werner Georg Kümmel), Tübingen 1985, pp. 19-32.

W. ECK, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluß der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter* (Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Institus. Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 13) 1970.

EGERIA: H. PETRÉ, *Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae)* [trad. ted. K. VRETSKA], Klosterneuburg 1958.

IDEM: H. PETRÉ, *Ethérie: Journal de Voyage* (SC 21), Paris 1971².

IDEM: J. WILKINSON: *Egeria's Travel to the Holy Land*, Jerusalem -Warminster 1981.

IDEM: P. MARAVAL, *Égérie: Journal de Voyage (Itinéraire)* [SC 296], Paris 1982.

E. EISENBERG, *Church of the Dormition*, in ESI III, Jerusalem 1985, p. 47.

R. H. EISENMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians And Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins* (SPB 34), Leiden 1983.

IDEM, *James the Just in the Habakkuk Pesher* (SPB 35), Leiden 1986.

R. H. EISENMAN – M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation And Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, Rockport 1992.

W. EISS, *Qumran und die Anfänge der christlichen Gemeinde* (CH 23), Stuttgart 1959.

Y. ELDAR, *An Essene quarter on Mount Zion?*, in CNfl 26 (1976), pp. 53ss.

L. B. ELDER, *Female Ascetics Among Essenes*, in «Qumran Chronicle» 3/1-3 (1993), pp. 85 ss.

E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament,* Grand Rapids 1957 (rist. 1981).

IDEM, *Ghe Gospel of Luke* (NCeB), London.

IDEM, *Traditions in the Pastoral Epistles*, in C. A. EVANS – W. F. STINESPRING, *Early Jewish And Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Atalanta 1987.

T. ELGVIN, *The Qumran Covenant Festival And the Temple Scroll*, in JJS 36 ((1985), pp. 103-106.

J. A. EMERTON, *A Consideration of Two Recent Theories about Bethso in Josephus' Description of Jerusalem And a Passage in the Temple Scroll*, in W. CLASSEN, *Text And Context. Old Testament And Semitic Studies for F. C. Fensham* (JSOT.SS 48), Sheffield 1988, pp. 93-104.

ENOC: G. BEER, *Das Buch Henoch*, in E. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (rist. Darmstadt 1975), pp. 217-310.

IDEM: R. H. CHARLES, *1 Enoch in Apocrypha und Pseudepigrapha of the Old Testament* II: *Pseudepigrapha*, Oxford 1913, pp. 163-281.

IDEM: E. ISAAC, *(Ethiopic Apocalypse of) Enoch (Second Century B.C. – First Century A. D.)*, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* I: *Apocalyptic Literature And Testaments*, New York 1983, pp. 5-99.

IDEM: J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (a cura di M. BLACK), Oxford 1976.

IDEM: S. UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch* (JSRHZ V/6), Gütersloh 1984.

EPIFANIO: K. HOLL, *Epiphanius Werke* I: *Ancoratus* (GCS 25), Leipzig 1915.

IDEM, K. HOLL, *Epiphanius Werke* II-III: *Panarion Haer.* (GCS 31-37), Leipzig 1922/33.

IDEM: K. HOLL, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, in IDEM, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübingen 1928, pp. 204-224.

IDEM: F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-45)* [NHS 35], Leiden 1987.

M. VAN ESBROEK, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, in AnalBoll 102 (1984), pp. 99-134.

H. ESHEL – Z. GREENHUT, *Ḥiam el-Sagha, a Cemetery of the Qumran Type, Judaen Desert*, in RB 100 (1992), pp. 252-259.

ESICHIO DI GERUSALEMME: M. AUBINEAU, *Hésychius de Jérusalem...: Homélies Pascales* (SC 187), Paris 1972.

EUSEBIO: H. GRESSMANN, *Eusebius Werke* III/2: *Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung* (GCS 11,2), Leipzig 1904.

IDEM: I. A. HEIKEL, *Eusebius Werke* VI: *Demonstratio Evangelica* (GCS 23), Leipzig 1913.

IDEM: E. KLOSTERMANN, *Eusebius Werke* III/1: *Das Onoastikon der biblischen Ortsnamen* (GCS 11,1), Leipzig 1904.

IDEM: K. MRAS, *Eusebius Werke* VIII/1-2: *Praeparatio Evangelica* (GCS 43), Berlin 1954/56.

EUTICHIO D'ALESSANDRIA: M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935 A. D.* (CSCO 471/72), Leuven 1985.

C. A. EVANS, *Noncanonical Writings And New Testament Interpretation*, Peabody 1992.

IDEM, *Appendix: The Recently Published Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus*, in B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19), Leiden 1994, pp. 547-565.

H. J. FABRY, *Chirbet Qumran – ein Stiefkind der Archäologie*, in BiKi 48 (1993), pp. 31-34.

S. C. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning And Significance* (JSNTS 9), Sheffield 1985.

H. FELD, *Der Hebräerbrief* (EdF 228), Darmstadt 1985.

A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après le récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean*, Paris 1974.

FILONE D'ALESSANDRIA: P. GÉOLTRAIN, *Le traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandre* (Sen 10), Paris 1960.

J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament. The Life of Jesus And the Beginnings of the Early Church*, Princeton 1992².

A. FINKEL, *The Departures of the Essenes, Christians And R. Yohanan ben Zakkai from Jerusalem*, in E. L. EHRLICH – B. KLAPPERT, *« Wie gut sind deine Zelte, Jaakow... »* (FS [scritti in onore di] Reinhold Meyer), Gerlingen 1986, pp. 29-40.

P. C. FINNEY, *TOPOS HIEROS und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung*, in « Boreas » 7 (1984), pp. 193-225.

J. A. FITZMYER, *Qumran And the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6: 14-7,1*, in IDEM, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London

1971, pp. 205-217 (trad. ted. *Qumran und der eingefügte Abschnitt 2 Kor 6,14-7,1*, in K. E. GRÖZINGER *et al.*, *Qumran* [WdF 410], Darmstadt 1981, pp. 385-398.

IDEM, *The Dead Sea Scrolls And the New Testament After Thirty Years*, in TD 29 (1981), pp. 351-367.

IDEM, *The Ascension of Christ And Pentecost*, in TS 45 (1984), pp. 409-440.

IDEM, *The Qumran Scrolls And the New Testament After Forty Years*, in RQ 13 (1988), pp. 610-620.

IDEM, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications And Tools for Study* (SBLRBS 20), Missoula 1990[3].

IDEM, *Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer* (Stuttgarter Taschenbücher 18), Stuttgart 1993.

D. FLUSSER, *The Apocryphal Book of the* Ascensio Isaiae *And the Dead Sea Sect*, in IEJ 3 (1953), pp. 30-47 (rist. in IDEM, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 3-20).

IDEM, *The Dead Sea Sect And Pre-Pauline Christianity*, in ScrHie 4 (1958), pp. 215-266 (rist. in IDEM, *Judaism And the Origins of Christianity*, pp. 23-74).

IDEM, *Psalms, Hymns And Prayers*, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT II/2), Assen-Philadelphia 1984, pp. 551-577.

IDEM, *Qumran And the Famine During the Reign of Herod*, in «Israel Museum Journal» 6 (1987), pp. 7-16.

IDEM, *«The House of David» on an Ossuary*, in «The Israel Museum Journal» 5 (1986), pp. 37-40.

IDEM, *Jesus' Opinion About the Essenes*, in IDEM, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 150-168.

C. FOCANT, *Un fragment du second évangile à Qumrân: 7Q5 = Mc 6,52-53?*, in RThL 16 (1985), pp. 447-452.

J. E. FOSSUM, *Jewish-Christian Christology And Jewish Mysticism*, in VigChr 37 (1983), pp. 260-287.

K. S. FRANK (a cura di), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (WdF 409), Darmstadt 1975.

Z. FRANKEL, *Die Essäer nach talmudischen Quellen*, in MGWJ 2 (1853), pp. 30-40, 61-73.

W. H. C. FREND, *Martyrdom And Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City 1967

D. M. FRIEDMAN, *The Divisions of the Stairs in Ritual Baths*, in BARev 13/3 (1987), pp. 555-561.

N. S. FUJITA, *A Crack in the Jar. What Ancient Jewish Documents Tell Us About the New Testament*, New York 1986.

P. GAECHTER, *Eine neue Chronologie der Leidenswoche*, in ZKTh 80 (1957), pp. 555-561.

F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. S. VAN DER WOUDE, *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins*, in RQ 14 (1990), pp. 521-541.

IDEM, *Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament,* in T. BAARDA *et al., Text And Testimony. Essays on New Testament And Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kampen 1988, pp. 111-122.

IDEM, *The Last Surviving Columns of 11QNJ*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. HILLHORST – C. J. LABUSCHAGNE, *The Scriptures And the Scrolls. Studies in Honour of A. S. van de Woude on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden 1992, pp. 178-192.

IDEM, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, in JBTh 8 (1993), pp. 171-208.

IDEM, *Une secte dans le Judaïsme de l'époque*, in MBib 86 (1994), pp. 24-27.

C. J. GEMPF, *The 'God-fearers'*, in C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (a cura di C. J. GEMPF) [WUNT I/49], Tübingen 1989, pp. 444-447.

B. GERHARDSSON, *Memory And Manuscript. Oral Tradition And Written Transmission in Rabbinic Judaism And Early Christianity* (ASNU 22), Lund-Kopenhagen 1964².

H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, in IDEM, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur Biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 1984², pp. 113-129.

H. GEVA, *The Western Boundary of Jerusalem at the End of the Monarchy*, in IEJ 29 (1979), pp. 84-91.

IDEM, *Excavations in the Citadel of Jerusalem 1979-1980, Preliminary Report*, in IEJ 33 (1983), pp. 55-67

IDEM, *The Camp of the Tenth Legion in Jerusalem: An Archaeological Reconsideration*, in IEJ 34 (1984), pp. 239-254.

IDEM (con N. AVIGAD), *Jerusalem: The Second Temple Period*, in E. STERN, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* II, New York 1993, pp. 717-749.

H. J. GIBBINS, *The Problem of the Liturgical Section of the Didache*, in JTS 36 (1935), pp. 373-386.

M. D. GIBSON, *The House in Which the Last Supper Was Held*, in JTS 17 (1916), p. 398.

S. GIBSON, *The 1961-67 Excavations in the Armenian Garden, Jerusalem*, in PEQ 119 (1987), pp. 81-96.

S. GIET, *Un courant Judéo-Chrétien à Rome au milieu du IIe siècle?*, in *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), Paris 1965, pp. 95-112.

GIOVANNI DI GERUSALEMME II: M. VAN ESBROECK, *Une homélie sur l'église attribuée à Jean de Jérusalem*, in Mus 86 (1973), pp. 289-304.

IDEM: M. VAN ESBROECK – U. ZANETTI, *Le manuscrit Erévan 993*, in RÉArm 12 (1977), pp. 123-167.

GIROLAMO: I. HILBERG, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae I-LXX* (CSEL 54), *LXXI-CXX* (CSEL 55), *CXXI- CLIV* (CSEL 56), Wien-Leipzig 1910/18.

M. GISLER, *Sancta Sion und Dormitio Dominae. Ihre Verbundenheit im Grundplan*, in HIL 79 (1935), pp. 2-13.

GIUBILEI (LIBRO DEI): K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

GIUSEPPE FLAVIO: H. CLEMENTZ, *Flavius Josephus. Geschichte des Jüdischen Krieges*, Köln s.d. (1900).

IDEM: G. CORNFELD – B. MAZAR – P. L. MAIER, *Josephus: The Jewish War*, Grand Rapids 1982.

IDEM: O. MICHEL, – O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus: De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg* (greco e tedesco), II/1: libri IV-V, München 1963.

IDEM: B. NIESE, *Flavii Josephi opera I-VII*, Berlin 1887-1895.

IDEM: A. PELLETIER, *Josèphe: Guerre des Juifs* (Collection des Universités de France), Paris I (1975, II (1980).

IDEM: A. SCHALIT, *Namenwörterbuch zu Josephus*, Leiden 1968.

IDEM: H. S. J. THACKERAY – R. MARCUS – A. WIKGREN – L. H. FELDMAN, *Josephus I-IX (LCL),* Cambridge Mass. 1926-1965.

F. GODET, *The First Indications of Gnosticism in Asia Minor: The Epistle to the Colossians*, in Exp III/4 (1886), pp. 161-184.

N. GOLB, *The Problem of Origin And Identification of the Dead Sea Scrolls*, in PAPS 124 (1980), pp. 1-24.

IDEM, *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, in BA 48 (1985), pp. 68-82.

IDEM, *Les Manuscrits de la Mer Morte: Une nouvelle approche du problème de leur origine*, in Annales ESC 5/1985, pp. 1133-1149.

IDEM, *The Dead Sea Scrolls*, in «The American Scholar» 58 (1989), pp. 177-207.

IDEM, *The Major Anomalies in the Qumran-Sectarian Theory And Their Resolution*, in «The Qumran Chronicle» 2/3 (1993), pp. 161-182.

IDEM, *Wer schrieb die Schriftrollen vom Toten Meer?*, Hamburg 1994.

M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A. D. 66-70*, Cambridge 1987.

L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (KIG 1A), Göttingen 1966².

S. GORANSON, *On the Hypothesis that Essenes Lived on Mt. Carmel*, in RQ 9 (1978), pp. 563-567.

IDEM, *«Essenes»: Etymology from* עשה, in RQ 11 (1984), pp. 483-498.

IDEM, *Joseph of Tiberias Episode in Epiphanius: Studies in Jewish And Christian Relations*, PhD Duke University 1990.

IDEM, *Sectarianism Geography, And the Copper Scroll*, in JJS 43 (1992), pp. 282-287.

J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars,* Leiden 1961².

C. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem, Thèse de doctorat* (Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg), 1989.

IDEM, *A la jonction entre Inter et Nouveau Testament: Le récit de la Pentecôte*, in FV 89 (1990), pp. 19-27.

IDEM, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (EHPhR 71), Paris 1992.

B. C. GRAY, *The Movements of the Jerusalem Church During the First Jewish War*, in JEH 24 (1973, pp. 1-7

I. GREGO, *San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa*, in Sal 38 (1976), pp. 109-125.

IDEM, *Il Golgota Monte Santo dei Cristiani*, in BeO 33 (1981), pp. 115-124.

IDEM, *I Giudeo-Cristiani del IV Secolo*, Jerusalem 1982.

GREGORIO DI NISSA: P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse: Lettres* (SC 363), Paris 1990.

IDEM: G. PASQUALI, *Gregorii Nysseni Opera* VIII/2: *Epistulae*, Leiden 1959[2].

P. GRELOT, *La géographie mytique d'Hénock et ses sources orientale*, in RB 65 (1958), pp. 33-69.

A. GUILLAUMONT, *A propos du célibat des Esséniens*, in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 395-404.

J. J. GUNTHER, *St. Paul's Opponents And Their Background. A Study of Apocalyptic And Jewish Sectarian Teachings* (NTSuppl 35), Leiden 1973.

IDEM, *The Fate of the Jerusalem Church. The Flight to Pella*, in ThZ 29 (1973), pp. 81-94.

B. GUSTAFSSON, *Hegesippus' Sources And His Reliability*, in «Studia Patristica» III (TU 78), Berlin/Ost 1961, pp. 227-232.

H. HAAG, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, in ALW 10 (1967), pp. 78-109.

R. HAGENS, *Die Kirche Jerusalems vom Martyrium des Jakobus zum Barkochba-Aufstand*, Tübingen 1986 [non pubblicato].

F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1974[4].

J. HAMBURGER, *Essäer*, in *Real-Encyyclopädie für Bibel und Talmud* II: *Die talmudischen Artikel A – Z*, Strelitz 1883, pp. 172-178.

M. HAR-EL, *The Route of Salt, Sugar And Balsam Caravans in the Judean Desert*, in GeoJ 2 (1978), pp. 549-556.

IDEM, *Wasser und der Tempel in Jerusalem*, in «Ariel» 70 (1988), pp. 71-88.

A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* II/1: *Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus...*, Leipzig 1897 [rist. 1958].

A. E. HARVEY, *Melito And Jerusalem*, in JTS 16 (1966), pp. 401-404.

S. HEID, *Das heilige Land: Herkunft und Zukunft der Judenchristen*, in «Kairos» 34/35 (1992/93), pp. 1-26.

C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (a cura di C. J. GEMPF) [WUNT I/49], Tübingen 1989.

M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr.* (WUNT I/10), Tübingen 1973² (1988³).

IDEM, *Qumran und der Hellenismus*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BEThL 46), Paris-Louvain 1978, pp. 333-372.

IDEM, *Hymnus und Christologie*, in W. HAUBECK – M. BACHMANN, *Wort in der Zeit: neutestamentliche Studien* (FS [scritti in onore di] Karl Heinrich Rengstorf), Leiden 1980, pp. 1-22.

IDEM, *Probleme des Markusevangeliums*, in P. STUHLMACHER, *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT I/28), Tübingen 1983, pp. 221-265.

IDEM, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, in ZDPV 99 (1983), pp. 147-183.

IDEM, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, in H. CANCIK, *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangellium* (WUNT I/33), Tübingen 1984, pp. 1-45.

IDEM, *Jakobus der Herrenbruder – der erste «Papst»?*, in E. GRÄSSER – O. MERK, *Glaube und Eschatologie.* (FS [scritti in onore di] Georg Kümmel), Tübingen 1985, pp. 71-104.

IDEM, *The «Hellenization» of Judaea in the First Century After Christ*, London – Philadelphia 1989.

IDEM, *Der vorchristliche Paulus*, in ThBeitr 21 (1990), pp. 174-195.

IDEM, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT I/67), Tübingen 1993.

M. HENGEL – J. H. CHARLESWORTH – D. MENDELS, *The Polemical Character of «On Kingship» in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple*, in JJS 37 (1986), pp. 28-38.

F. HEYER, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes* (UT 357), Stuttgart 1984.

A. HILGENFELD, *Die Essäer*, in ZWTh 3 (1882), pp. 257-292.

IDEM, *Die Einleitungsschriften der Pseudo-Clementinen*, in ZWTh 48 (1905), pp. 21-72.

J. W. HIRSCHBERG, *The Remains of an Ancient Synagogue on Mount Zion*, in Y. YADIN, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974*, Jerusalem 1976, pp. 116 ss.

B. HJERL-HANSEN, *Did Christ Know the Qumran Sect? Jesus And the Messiah of the Desert. An Observation Based on Matthew 24,26-28*, in RQ 1 (1957), pp. 495-508.

E. HOADE, *Guide to the Holy Land*, Jerusalem 1979[10].

H. W. HOEHNER, *Herod Antipas. A Contemporary of Jesus Christ*, Grand Rapids 1980[2].

K. HOLL, *Über Zeit und Herkunft des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem*, in IDEM, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, Tübingen 1928, pp. 13-53.

W. HORBURY, *Herod's Temple And 'Herod's Day'*, in IDEM (a cura di), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSNT.SS), Sheffield 1991, pp. 103-149.

R.A. HORSLEY, *Sociology And the Jesus Movement*, New York 1989.

J. B. HUMBERT, *Khirbet Qumrân: un site énigmatique*, in MBib 86 (1994), pp. 14-21.

IDEM, *L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie*, in RB101 (1994), pp. 161-214.

H. HUNGER, recensione di C. P. THIEDE, *Il più antico manoscritto dei Vangeli?*, Roma 1987, in «Tyche» 2 (1988), pp. 278-280.

E. D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1984.

F. HÜTTENMEISTER – G. REEG, *Die antiken Synagogen in Israel* I (BTAVO B 12,1), Wiesbaden 1977.

IDEM, *«Synagoge» und «Proseuche» bei Josephus und in anderen antiken Quellen*, in D. A. KOCH – LICHTENBERGER, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS [scritti in onore di] Heinz Schreckenberg), Göttingen 1993, pp. 162-181.

N. HYLDAHI, *Hegesipps Hypomnemata*, in StTh 14 (1969), pp. 70-113.

IPPOLITO DI TEBE: F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben*. Texte und Untersuchungen, München 1898.

ISCRIZIONI: J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Receuil des inscriptions juives qui vont du 3. siècle avant Jésus-Christ au 7. siècle de notre ère* I: *Europe*, Roma 1936.

S. IWRY, *Was there a migration to Damascus? The Problem of the* שבתי ישראל, in EI 9 (1969), pp. 80-88.

A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilées et de la Secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, in VT 3 (1953), pp. 250-264.

IDEM, *La date de la dernière cène*, in RHR 146 (1954), pp. 140-173.

IDEM, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (ÉtB), Paris 1957.

IDEM, *Le calendrier des Jubilées et les jours liturgiques de la semaine*, in VT 7 (1957), pp. 35-61.

IDEM, *Jésus et le calendrier de Qumrân*, in NTS 7 (1960/61), pp. 1-40.

IDEM, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, in VigChr 18 (1964), pp. 193-203.

IDEM, *Le mercredi où Jésus fut livré*, in NTS 14 (1967/68), pp. 145-164.

IDEM, *The Calendar of Qumran And the Passion Narrative in John*, in J. H. CHARLESWORTH, *John And Qumran*, London 1972, pp. 62-77.

IDEM, *L'élection de Matthias et le tirage au sort*, in «Studia Evangelica» IV (TU 112), Berlin/Ost 1973, pp. 274-280.

IDEM, *Fiches de Calendrier*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BEThL 46), Paris – Louvain 1978, pp. 305-311.

G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen 1963.

J. JEREMIAS, *Golgotha* (Angelos. Beih. 1), Leipzig 1926.

IDEM, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* II, Göttingen 1928.

IDEM, *Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958.

IDEM, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, in IDEM, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, pp. 67-80.

S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline And the Jerusalem Church of Acts*, in K. STENDHAL, *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957 (1992²), pp. 129-142.

D. JONES, *The Background And Character of the Lukan Psalms*, in JTS 19 (1968), pp. 19-50.

M. DE JONGE, *Christelijke Elementen in de Vitae Prophetarum,* NedTT 16 (1961/62), pp. 161-176.

J. A. JUNGMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Feścha*, in ZKTh 75 (1953), pp. 215-219.

J. KAMPEN, *The Matthean Divorce Texts Reexamined*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris 1992 (STDJ 15), Leiden 1994, pp. 149-167.

Z. J. KAPERA, *Khirbet Qumran No More a Monastic Settlement* (The New York Academy of Sciences Conferences on the DSS, 1992), in «The Qumran Chronicle» 2/2 (1993), pp. 73-84.

O. KEEL – M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land* II: *Der Süden*, Zürich – Göttingen 1982.

N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, in ZKTh 91 (1969), pp. 364-394.

K. M. KENYON, *Excavations in Jerusalem, 1961*, in PEQ 94 (1962), pp. 72-89.

IDEM, *Jerusalem. Excavating 3000 Years of History*, London 1967.

IDEM, *Digging Up Jerusalem*, London 1974.

IDEM, *The Bible And Recent Archaeology*, London 1978 (trad. ted. *Die Bibel im Licht der Archäologie*, Düsseldorf 1980).

J. G. KIPPENBERG, *Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas*, in J. TAUBES, *Religionstheorie und Politische Theologie* 3: *Theokratie*, Paderborn 1987, pp. 127-157.

W. KIRCHSCHLÄGER, *Qumran und die frühen Christen*, in J. B. BAUER – J. FINK – H. D. GALTER, *Qumran. Ein Symposium* (Grazer Theologische Studien 15), Graz 1993, pp. 173-187.

T. G. KIRKASIOS, ΣΤΗ ΧΩΡΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΟΥ ΒΙΒΛΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑΣ, in GregPal 61 (1978), pp. 252-255.

G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*, in ZNW 41 (1942), pp. 71-105.

H. J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981.

IDEM, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament*, in RQ 11 (1982/83), pp. 47-79 (rist. in IDEM, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, pp. 69-100 [con appendice bibliografica].

S. KLEIN, *Hebräische Ortsnamen bei Josephus*, in MGWJ 59 (1915), pp. 156-169.

A. F. J. KLIJN – G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (NTSupp 36), Leiden 1973.

A. KLONER, *The «Third Wall» in Jerusalem And the «Cave of the Kings»*, in «Levant» 18 (1986), pp. 121-129.

A. KLONER – Y. GAT, *Burial Caves in the Region of East Talpiyot* [in ebraico moderno], in «Atiqot» 8, Jerusalem 1982, pp. 74-76.

M. A. KNIBB, *Jubilees And the Origins of the Qumran Community*, King's College London 1989.

G. A. KOCH, *A Critical Investigation of Epiphanius'Knowledge of the Ebionites. A Translation And Critical Discussion of Panarion 30*, PhD Thesis Univeristy of Pennsylvania 1976.

C. KOESTER, *The Origin And Significance of the Flight to Pella Tradition*, in CBQ 51 (1989), pp. 90-106.

O. KOHLER, *Sancta sion. Zur Entestehung von Kirche und Kloster Dormitio Beatae Mariae Virginis auf dem Südwesthügel Jerusalems*, «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes» 2 (1990), pp. 99-119.

A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO 35), Freiburg/Schw.- Göttingen 1981.

C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964[2].

H. KOSMALA, *Hebräer – Essener – Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* (SPB 1), Leiden 1959.

IDEM, *Der Ort des letzten Mahles Jesu und das heutige Coenaculum*, in Jud 17 (1961), pp. 43-47.

IDEM, *Jerusalem*, in BHH II, Göttingen 1964, pp. 820-850.

C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura Europos* VIII/1: *The Synagogue*, New Haven 1956.

H. KRAFT, *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt 1981.

S. KRAUSS, *Synagogale Altertümer*, Wien 1922.

J. KREMER, *Pfinstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13* (SBS 63/64), Stuttgart 1973.

G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*, in ZKG 66 (1954/55), pp. 209-253.

IDEM, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in JbLH 2 (1956), pp. 22-46.

IDEM, *Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit*, in *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), Paris 1965, pp. 113-136.

IDEM, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, in ZDPV 87 (1971), pp. 168-205.

IDEM, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, in H. BUSSE – G. KRETSCHMAR, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und und frühislamischer Zeit* (ADPV), Wiesbaden 1987, pp. 29-111.

IDEM, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Forschungsprobleme der ersten christlichen Jahrhunderte*, in J. VAN AMERSFOORT – J. VAN OORT, *Juden und christen in der Antike*, Kampen 1990, pp. 9.43.

G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu,* Leipzig-Stuttgart 1990[11].

E. Y. KUTSCHER, *The Language And Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs[a])* [STDJ 6], Leiden 1974.

M. J. LAGRANGE, *La Dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc*, in RB 8 (1899), pp. 589-600.

IDEM, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931[2].

K. LAKE – H. J. CADBURY, *The Acts of the Apostles. English Translation And Commentary*, in F. J. F. JACKSON – K. LAKE, *The Beginnings of Christianity* I/4: *The Acts of the Apostles*, London 1933.

E. M. LAPERROUSSAZ, *Angle sud-est du «Temple de Salomon» ou vestiges de l'«Acra des Séleucides»? Un faux problème*, in Syr 52 (1975), pp. 241-259.

IDEM, *Qoumrân. L'établissement des bords de la Mer Morte*, Paris 1976.

IDEM, *Note sur l'origine des Manuscrits de la Mer Morte*, in Annales ESC 6/1987, pp. 1305-1312.

IDEM, *Encore du nouveau sur les murailles antiques de Jérusalem*, in RÉJ 146 (1987), pp. 205-224.

IDEM, *Quelques remarques sur le tracé de l'enceinte de la ville et du Temple de Jérusalem à l'époque Perse*, in Syr 47 (1990), pp. 609-631.

P. LAPIDE, *Die Nachbarn der Urgemeinde. Einsichten aus der Tempelrolle der Essener von Qumran*, in LM 17 (1978), pp. 273-275.

W. S. LASOR, *Jerusalem*, in G. W. BROMILEY, *The International Standard Bible Encyclopaedia* III, Grand Rapids – Exeter 1982, pp. 998-1032.

IDEM, *Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us About Christian Baptism*, in BARev 13/1 (1987), pp. 52-59.

R. LAURENTIN, *Structure et théologie du Luc I-II* (ÉtB), Paris 1957.

H. LECLERCQ, *Cénacle*, in DACL II/2, Paris 1910, pp. 3032-3037.

H. LEIVESTAD, *Hat die Qumranliteratur das Neue Testament beeinflußt?*, in W. C. WEINRICH, *The New Testament Age* I. *Essays in Honour of Bo Reicke*, Macon 1984, pp. 259-270.

A. LEMAIRE, *L'enseignement essénien et l'école de Qumrân*, in A. CAQUOT, *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain – Paris 1986, pp. 191-203.

L. I. LEVINE, *The Synagogue of Dura-Europos*, in IDEM, *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981, pp. 172-177.

J. LICHT, *An Ideal Town Plan from Qumran – The Description of the New Jerusalem*, in IEJ 29 (1979), pp. 45-49.

H. LICHTENBERGER, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts*, in ZThK 84 (1987), pp. 36-57.

IDEM, *Die Texte von Qumran und das Urchristentum*, in Jud 50 (1994), pp. 68-82.

B. LIFSHITZ, *Jérusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a.C. – 325 p. C.)*, in ANRW II 8 (a cura di H. TEMPORINI – W. HAASE), Berlin – New York 1977, pp. 444-489.

J. B. LIGHTFOOT, *Dissertations: On Some Points Connected with the Essenes*, in IDEM, *Saint Paul's Epistles to the Colossians And Philemon*, London 1875, pp. 347-419.

A. T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC), Dallas 1990.

LITURGIA: G. GARITTE, *Le Calendrier Palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)* [SHG 30], Bruxelles 1958.

S. LOFFREDA, *Recovering Capharnaum* (SBF Guides 1), Jerusalem 1985.

G. LOHFINK, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, in ThQ 156 (1976), pp. 35-54.

IDEM, *Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion,* Freiburg 1982.

N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späteren Psalmen* (SBS 143), Stuttgart 1990.

R. N. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975.

E. LÖVESTAM, *Paul's Address at Miletus*, in StTh 41 (1987), pp. 1-10.

G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel* II: *Antipaulinismus im frühen Christentum* (FRLANT 130), Göttingen 1983.

B. Z. LURIA, לתולדות קהילת ישראל ברמשק וסביבתה, in EI 4 (1956), pp. 111-118.

IDEM, מגילת הנחושת ממדבר יהודה, JERUSALEM 1963

H. MAASS, *Qumran: Texte kontra Phantasien*, Stuttgart- Karlsruhe 1994.

P. K. MCCARTER, *The Mystery of the Copper Scroll*, in H. SHANKS, *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the* Biblical Archaology Review, New York 1993, pp. 227-241.

R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – City of Jesus*, Grand Rapids 1980.

IDEM, *Some «New» Places in Names in Herodian Jerusalem*, in BZ 29 (1985), pp. 262-266.

M. MCNAMARA, *Were the Magi essenes?*, in IER 110 (1968), pp. 305-328.

IDEM, *Palestinian Judaism And the New Testament* (Good New Studies 4), Wilmington 1983.

J. MCRAY, *Archaeology And the New Testament*, Grand Rapids 1991.

J. MAGNIN, *Notes sur l'Ébionisme* [II], in POC 24 (1974), pp. 225-250.

IDEM, *Notes sur l'Ébionisme* [V], in POC 28 (1978), pp. 220-248.

J. MAIER, *The Architectural History of the Temple in Jerusalem in the Light of the Temple Scroll*, in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies* (JSP.SS 7), Sheffield 1989, pp. 23-62.

IDEM, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEcB AT, complet., vol. 3), Würzburg 1990.

IDEM, *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Judentums*, in BiKi 48 (1993), pp.2-9.

J. MAIER – K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde* (UTB 224), München – Basel 1973.

R. MAYER – J. REUSS, *Die Qumran-Funde und die Bibel*, Regensburg 1959.

S. MANN, *Mount Zion*, in CNfl 25 (1976), pp. 190-198.

F. MANNS, *Le prime generazioni cristiane della Palestina alla luce degli scavi archeologici e delle fonti letterarie*, in *La terra Santa. Studi di Archeologia* (Atti del simposio «Trent'anni di Archeologia in Terra Santa», Roma 27-30 Aprile 1982) [BPAA 23], Roma 1983, pp. 70-84.

IDEM, *Une nouvelle source pour l'étude du judéo-christianisme*, in TSF 1/1983, pp. 16 ss.

IDEM, *Une nouvelle source littéraire pour l'étude du Judéo-Christianisme*, in «Henoch» 6(1984), pp. 167-180.

IDEM, *Saint Sépulcre* III: *La tradition littéraire préconstantinienne*, in DBS XI, Paris 1991, pp. 418-431.

IDEM, *Survey of the Main Studies in Early Christianity*, in F. MANNS – E. ALLIATA, *Early Christianity in Context. Monuments And Documents* (SBF.CMa 38), Jerusalem 1993, pp. 17-25.

IDEM, *La liste des premiers évêques de Jérusalem*, *ibidem*, pp. 419-431.

Z. MAOZ, *The Synagogue of Gamla And the Rypology of Second-Temple Synagogues*, in L. I. LEVINE, *Ancient Synagogues Revealed,* Jerusalem 1981, pp. 35-41.

IDEM, *On the Hasmonean And Herodian Town-plan of Jerusalem* [in ebraico moderno], Sefer Nahman Avigad, Jerusalem 1985, pp. 46-57.

P. MARAVAL, *Lieux saints et pélerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

IDEM, *La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans les débats christologiques*, in RSR 61 (1987), pp. 74-89.

R. MARCUS, *Pharisees, Essenes, And Gnostics*, in JBL 71 (1952), pp. 157-161.

W. H. MARE, *The Archaeology of the Jerusalem Area*, Grand Rapids 1987.

P. MASER, *Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus*, in D. A. KOCH – H. LICHTENBERGER, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS [scritti in onore di] Heinz Schreckenberg), Göttingen 1993, pp. 271-292 (praticamente identico a *Synagoge und Ecclesia – Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus und der christlichen Bildkunst*, in «Kairos» 32/33 [1990/91], pp. 9-26).

S. MARGALIT, *Jerusalem zur Zeit des Zweiten Tempels*, in J. MONSON ET AL., *Studienatlas zur Bibel. Historische Geographie der biblischen Länder*, Neuhausen 1983, paragrafo 14-2.

IDEM, *Letter to Editor* [in ebraico moderno], in Qad 18 (1985), p. 121.

S. MARGALIT -B. PIXNER, *Mt. Zion*, in ESI II, Jerusalem 1984, p. 57.

IDEM, *Mt Zion*, in ESI IV, Jerusalem 1986, pp. 56ss.

L. MARIÈS, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, in RSR 39 (1951/52), pp. 381-396.

I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC), Exeter 1978.

R. A. MARTIN, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV*, in NTS 11 (1964/65), pp. 48-59.

IDEM, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Greek documents* (SCS 3), Missoula 1974.

IDEM, *Syntax Criticism of the Synoptic Gospels* (Studies in Bible And Early Christianity 10), New York – Queenstown 1987.

B. MAZAR, *The Temple Mount*, in «Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April 1984», Jerusalem 1985, pp. 463-468.

D. L. MEALAND, *Community of Goods at Qumran*, in ThZ 31 (1975), pp. 129-139.

IDEM, *Community of Goods And Utopian Allusions in Acts II-IV*, in JTS 28 (1977), pp. 96-99.

S. MEDALA, *Le camp des esséniens de Jérusalem à la lumière des récentes recherches archéologiques*, in FolOr 25 (1988), pp. 67-74.

MELITONE DI SARDI: O. PERLER, *Méliton de Sardes: Sur la pâque et fragments* (SC 123), Paris 1966.

IDEM: S. G. HALL, *Melito of Sardes: On Pascha And Fragments*, Oxford 1979.

Y. MESHORER, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (Qedem 3), Tel Aviv 1967.

B. F. MEYER, *The Early Christians. Their World Mission And Self-Discovery* (Good News Studies 16), Wilmington 1986.

E. M. MEYERS – E. NETZER – C. L. MEYERS, *Sepphoris – «Ornament of All Galilee»*, in BA 49 (1986), pp. 4-19.

E. M. MEYERS – J. F. STRANGE, *Archaeology, the Rabbis And Early Christanity* , London 1981.

O. MICHEL, *Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde* (Monographien und Studienbücher 308), Gießen 1983².

IDEM, *Der aufsteigende und herabsteigende Gesandte*, in W. C. WEINRICH, *The New Testament Age. Essays in Honour of Bo Reicke* II, Macon 1984, pp. 335-361 (rist. in O. MICHEL, *Dienst am Wort. Gesammelte Aufsätze* [a cura di K. HAACKER], Neukirchen/Vlujn 1986, pp. 249-270).

J. MILGROM, *Studies in the Temple Scroll*, in JBL 97 (1978), pp. 501-523.

IDEM, *The Temple Scroll*, in BA 41 (1978), pp. 105-120.

IDEM, *First Day Ablutions in Qumran*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18-21 March)* II [STDJ 11/2], Leiden 1992, pp. 561-570.

J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), London 1959.

IDEM, *Le Rouleau de Cuivre de Qumrân (3Q 15)*, in RB 56 (1959), pp. 321-357.

IDEM, *La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine*, in MUSJ 37 (1961), pp. 127-189.

S. C. MIMOUNI, *Étude des sources non-littéraires (archéologiques et épigraphiques) dites judéo-chrétiennes. Bilan et perspectives* (Mémoire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jerusalem), Jerusalem 1988.

IDEM, *La synagogue «judéo-chrétienne» de Jérusalem au Mont Sion*, in POC 40 (1990), pp. 215-234.

IDEM, *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, in NTS 38 (1992), pp. 161-186.

C. MOHRMANN, *Les denominations de l'église ent tant qu'édifice en Grec et en Latin au cours des premiers siècles chrétiens*, in RevSR 36 (1962), pp. 155-174.

G. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*, Wien – München 1954.

C. MOMMERT, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem Zion*, in ZDPV 21 (1898), pp. 149-183.

IDEM, *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, Leipzig 1907.

P. MUCHOWSKI, *Bibliography on the Copper Scroll (3Q15)*, in FolOr 26 (1989), pp. 65-70.

MURABBA'AT (testi di): P. BENOIT – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* II: *Les grottes de Murabba'at*, Oxford 1961.

J. MURPHY-O'CONNOR (a cura di), *Paul And Qumran*, London 1968.

IDEM, *The Essenes And Their History*, in RB 81 (1974), pp. 215-244.

IDEM, recensione di R. M. MACKOWSKI, *Jerusalem – City of Jesus*, Grand Rapids 1980, in CBQ 43 (1981), p. 651.

IDEM, *Qumran And the New Testament*, in E. J. EPP – G. W. MCRAE, *The New Testament And Its Modern Interpreters*, Philadelphia – Atlanta 1989, pp. 55-71.

IDEM, *Qumran (Khirbet)*, in ABD V, New York 1992, pp. 590-594.

IDEM, *The Cenacle And Community. The Topographical Background of Acts 2: 44-45*, in R. J. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (AICS 4), Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 303-322.

R. MURRAY, *Jews, Hebrews And Christians: Some Needed Distinctions*, in NT 24 (1982), pp. 194-208.

F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HThK XIII/1), Freiburg 1975[3]

IDEM, *Apostelgeschichte* (Neue Echter Bibel 5), Würzburg 1988[2].

IDEM, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg 1988[5]

J. M. MYERS, *Ezra – Nehemiah* (AnB 14), Garden City 1965.

W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (WUNT I/3), Tübingen 1957.

IDEM, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses. 1 Petr 5,2ss.*, in ZNW 48 (1957), pp. 200-220 (anche in K. KERTELGE, *Das kirchliche Amt in Neuen Testament* [WdF 439], Darmstadt 1977, pp. 442-469).

A. NEGOÏTSA, *Did the Essenes Survive the 66-71 War?*, in RQ 6 (1969), pp. 517-530.

A. NEHER, *Échos de la secte de Qumrân dans la littérature talmudique*, in *Les manuscrits de la mer Morte* (Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955), Paris 1957, pp. 45-60.

J. NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Purities XIII/XIV: Miqvaot* (SJLA 6), Leiden 1976.

E. NETZER, *Ancient Ritual Baths* (miqvaot) *in Jericho*, in L. I. LEVINE, *The Jerusalem Cathedra – Studies in History, Archaeology, Geography And Ethnography of the Land of Israel* II, Jerusalem – Detroit 1982, pp. 106-119.

G. W. E. NICKELSBURG, *Some Related Traditions in the Apocalypose of Adam, the Books of Adam And Eve, And in 1 Enoch*, in B. LAYTON, *The Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1980, pp. 515-539.

B. NOACK, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, And Acts*, in ASTI 1 (1962), pp. 73-95.

J. NOLLAND, *A Misleading Statement of the Essene Attitude to the Temple (Josephus, Antiquities, XVIII,I,5,19)*, in RQ 9 (1978), pp. 555-562.

J. O'CALLAGHAN, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?*, in Bibl 53 (1972), pp. 91-100 (trad. ingl. *New Testament Papyri in Qumran Cave 7?*, in JBL 91, 1972, Supplement 1-14).

IDEM, *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân*, Madrid 1974.

ORIGENE: M. BORRET, *Origène: Contre Celse III (Livres V et VI)* [SC 147], Paris 1969.

IDEM: L. FRÜCHTEL, *Origenes Werke* XII: Katenenfragmente (GCS 41), Leipzig 1941.

IDEM: E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke* XI: *Matthäuserklärung* (GCS 38), Leipzig 1933.

E. OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit* (UB 308), Stuttgart 1980.

IDEM, צִיּוֹן *ṣijjôn*, in ThWAT VI, Stuttgart 1989, pp. 994-1028.

G. M. PACE, *Il Colle della Città di Davide*, in BeO 25 (1983), pp. 171-182.

J. PATRICH, *The Early Church of the Holy Sepulchre in the Light of Excavations And Restoration*, in Y. TSAFRIR, *Ancient Churches Revealed,* Jerusalem 1993, pp. 101-117.

A. PAUL, *Flavius Joséphe et les Esséniens*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 126-138.

P. A. PAULO, *Le problème ecclésial des Actes à la lumière de deux prophéties d'Amos* (Recherche ns 3), Montréal – Paris 1985.

PELLEGRINAGGI, RELAZIONI DI: D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1955[2] (1982[3]).

IDEM: H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7- Jahrhundert)*, Stuttgart 1979.

IDEM: J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades,* Jerusalem – Warminster 1977.

A.PENNA, *Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano*, in RQ 1 (1958/59), pp. 345-364.

C. PERROT, *Jésus et l'histoire* (Collection «Jésus et Jésus-Christ» 11), Paris 1979.

R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg 1979[3].

IDEM, *Die Apostelgeschichte I: Apg 1-12* (EKK V/1), Zürich – Neukirchen – Vluyn 1986.

W. PESCH, *Lazarus, Maria und Martha*, in J. G. PLÖGER – J. SCHREINER, *Heilige im Heiligen Land*, Würzburg 1982, pp. 205-208.

E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in IDEM, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom – Freiburg – Wien 1959, pp. 1-14.

M. PETIT, *Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 139-135.

M. PHILONENKO, *Prophetenleben*, in BHH III, Göttingen 1966, pp. 1512ss.

IDEM, *Introduction générale*, in A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987, XV-CXLIX.

IDEM, *La parabole sur la lampe (Luc 11,33-36) et les horoscopes qoumrâniens*, in ZNW 79 (1988), pp. 145-151.

J. C. PICARD, *L'Histoire des Bienheureux du Temps de Jéremie en la Narration de Zosime: arrière-planhistorique et mythique*, in M. PHILONENKO, *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte* (CRHPhR 41), Paris 1967, pp. 27-43.

M. PICCIRILLO, *Le tombeau de Marie,* in MBib 32 (1984), pp. 29-31.

J. PINKERFELD, *«David's Tomb». Notes on the History of the Building. Preliminary Report in* Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin 3 (1960), pp. 41-43.

B. PIXNER, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, in *Studia Hierosolymitana I. Studi archeologici in onore di P. Bellarmino Bagatti* (SBF.CMa 22), Jerusalem 1976, pp. 245-285 [anche in opuscolo separato].

IDEM, *Sion* III, *«Nea Sion». Topographische und geschichtliche Untersuchung des Sitzes der Urkirche und seiner Bewohner,* in HIL 111/2-3 (1979), pp. 3-13.

IDEM, *Noch einmal das Prätorium. Versuch einer Lösung*, in ZDPV 95 (1979), pp. 56-86.

IDEM, *Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluß auf die Urkirche*, in HIL 113/2-3 (1981), pp. 3-14.

IDEM, *Unravelling the CopperScroll Code: A Study on the Topography of 3Q 15*, in RQ 11 (1983), pp. 323-365.

IDEM, *The History of the «Essene Gate» Area*, in ZDPV 105 (1989), pp. 96-104.

IDEM, *Church of the Apostles Found on Mt Zion*, in BARev 16/3 (1990), pp. 16-35, 60.

IDEM, *Maria im Hause David*, in IDEM, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (SBAZ 2 [a cura di R. RIESNER]), Gießen 1994², pp. 42-55.

IDEM, *Die Kupferrolle von Qumran, ibidem, pp. 149-158.*

IDEM, *Die Batanäa als jüdisches Siedlungsgebiet, ibidem,* pp. 159-165.

IDEM, *Das Essener-Quartier in Jerusalem, ibidem,* pp. 180-207.

IDEM, *Bethanien bei Jerusalem – eine Essener-Siedlung?, ibidem,* pp. 208-218.

IDEM, *Das letzte Abendmahl Jesu, ibidem,* pp. 219-228.

IDEM, *Wo lag das Haus des Kaiphas?, ibidem,* pp. 229-241.

IDEM, *Die apostolische Synagoge auf dem Zion, ibidem,* pp. 287-326.

IDEM, *Essener-Viertel und Urgemeinde, ibidem,* pp. 327-334.

IDEM, *Jakobus der Herrenbruder, ibidem,* pp. 335-347.

IDEM, *Maria auf dem Zion, ibidem,* pp. 348-357.

IDEM, *Simeon Bar-Kleopha, zweiter Bischof Jerusalems, ibidem,* pp. 358-364.

IDEM, *Jesus und seine Zeit im Licht neuer Qumran-Texte, ibidem,* pp. 382-385.

IDEM, *Die Entdeckung eisenzeitlicher Mauern auf dem Zionsberg, ibidem,* pp. 397-401.

IDEM, *Bemerkungen zum Weiterbestehen judenchristlicher Gruppen in Jerusalem, ibidem,* pp. 402-411.

B. PIXNER – D. CHEN – S. MARGALIT, *Mount Zion: The «Gate of the Essenes» Re-Excavated,* in ZDPV 105 (1989), pp. 85-95, tavole 8-16.

IDEM, *Har Ziyon* [in ebraico moderno], in «Hadashot Arkheologiyot» 72 (1979), pp. 28ss.; 77 (1981), pp. 26ss.

IDEM, *Mt Zion,* in ESI I, Jerusalem 1983, p. 57.

J. VAN DER PLOEG (a cura di), *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (RechBib 4), Louvain 1959.

E. PLÜMACHER *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972.

E. POWER, *Cénacle,* in DBS I, Paris 1928, pp. 1064-1084.

IDEM, *Église Saint-Pierre et Maison de Caïphe,* in DBS II, Paris 1934, pp. 691-756.

IDEM, *The Upper Church of the Apostles in Jerusalem And the Lateran Sarcophagus No. 174,* in Bibl 12 (1931), pp. 219-232.

W. PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987.

B. PRETE, *Il sommario di* Atti 1,13-14 *e suo apporto per la conoscenza della Chiesa delle origini,* in SacrDoctr 18(1973), pp. 28-39.

J. J. PRICE, *Jerusalem Under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.* (Brill's Series in Jewish Studies 3), Leiden 1992.

D. PRINGLE, *Churches in the Crusader Kingdom of Jerusalem (1099-1291)*, in Y. TSAFRIR, *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993, pp. 28-39.

R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christanity from the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century* (SPB 37), Jerusalem – Leiden 1988.

PROFETI (VITE DEI): T. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae*, in IDEM, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31), Leipzig 1907.

PSEUDOEPIGRAFI (AT): A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO (a cura di), *La Bible. Écrits intertéstamentaires*, Paris 1987.

IDEM: R. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1928 (rist. 1985[4]).

É. PUECH, *La synagogue judéo-chrétienne du Mont Sion*, in MB 57 (1989), pp. 18-19.

IDEM, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien;* I: *La résurrection des morts et le contexte scripturaire;* II: *Les données Qumrâniennes et classiques* (ÉtB NS 21 e 22), Paris 1993.

IDEM, *Les manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament*, in MBib 86 (1994), pp. 34-40.

E. QIMRON, *Davies'* The Damascus Covenant, in JQR 77 (1986), pp. 84-87.

IDEM, *The Holiness of the Holy Land in the Light of a New Document from Qumran*, in M. SHARON, *The Holy Land in History And Thought. Papers Submitted to the International Conference on the Relations Between the Holy Land And the World Outside It*, Leiden 1988, pp. 9-13.

IDEM, *Celibacy in the Dead Sea Scrolls And the Two Kinds of Sectarians*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress of the Dead Sea Scrolls (Madrid 18-21March 1991)* I [STDJ 11/1], Leiden 1992, pp. 287-294.

E. QIMRON – J. STRUGNELL, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, in «Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April 1984», Jerusalem 1985, pp. 400-407 (anche in «Israel Museum Journal» 4, 1985, pp. 9-12.

QUMRAN (TESTI DI): M. BAILLET, *Discoveries in the Judean Desert* VIII: *Qumrân Grotte 4*, Oxford 1982.

IDEM: M. BAILLET – J. T. MILIK – R. DE VAUX, *Discoveries in the Judean Desert* III: *Les 'Petites Grottes' de Qumrân*, Oxford 1962.

IDEM: K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, Göttingen 1984.

IDEM: F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Last Surviving Columns of 11QNJ*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. HILHORST – C. J. LABUSCHAGNE, *The Scriptures And the Scroll. Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (VTSupp 49), Leiden 1992, pp. 178-192.

IDEM: F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994.

IDEM: M. HORGAN, *Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books* II: *Texts, Translations And Interpretations* (CBQ MS 8), Washington 1979.

IDEM: K. G. KUHN (a cura di), *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1962.

IDEM: E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran* [in ebraico e tedesco], Darmstadt 1971².

IDEM: J. MAIER, *Die Tempelrolle vom Toten Meer. Übersetzt und erläutert* (UTB 829), München – Basel 1978.

IDEM: G. MOLIN – O. BETZ – R. RIESNER, *Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckten Lieder und Gebete,* Freiburg 1994.

IDEM: B. Z. WACHOLDER – M. G. ABEGG, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew And Aramaic Texts from Cave Four* I, Washington 1991.

IDEM: Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.

IDEM: Y. YADIN, *The Temple Scroll* I: *Introduction,* II: *Text And Commentary*, Jerusalem 1983 (edizione ebraica originale: *Megillat ham-Miqdaš* I-IIIA, Jerusalem 1977).

RABBINICA, LETTERATURA: H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II: *Das Evangelium des Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*; IV/2: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1924 (1969⁵).

A. RABINOVICH, *Essenes in Exile*, in «Jerusalem Post Magazine» 13.11.1981, p. 10.

IDEM, *Oldest Jewish Prayer Room Discovered on Shuafat Ridge*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 17.8.1991, p. 7.

IDEM, *Operation Scroll. Recent Revelations About Qumran Promise to Shake Up Dead Sea Scrolls Scholarship*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 21.5.1994, pp. 9,12,14.

E. RAU, *Kosmologie, Eschatologie und Lehrautorität Henocs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochbuch und zu verwandten Schriften* (tesi di laurea), Hamburg 1974.

W. REBELL, *Essener*, in GBL I, Wuppertal – Gießen 1990², pp. 353ss.

R. REICH, *Mishna, Sheqalim 8,2 And the Archaeological Evidence* [in ebraico moderno], in A. OPPENHEIMER *et al., Jerusalem in the Second Temple Period*, Jerusalem 1980, pp. 225-256.

IDEM, *A miqweh at 'Isawiya Near Jerusalem*, in IEJ 34 (1984), pp. 220-223.

IDEM, *More on Miqva'ot*, in BARev 13/4 (1987), pp. 59ss.

IDEM, *The Hob Bath-House* (balneum), *the Miqweh And the Jewish Community in the Second Temple Period*, in JJS 39 (1988), pp. 102-107.

B. REICKE, *Simeon*, in BHH III, Göttingen 1966, p. 1797.

G. G. G. REINHOLD, *Abriß zum Ursprung und zur Entfaltung der Essener*, in «Spes Christiana» 2 (1991), pp. 37-59.

E. RENAN, *Histoire du Peuple d'Israël* V, Paris 1893.

H. RENARD, *Die Marienkirchen auf dem Berg Sion in ihrem Zusammenhang mit dem Abendmahlssaale*, in HIL 44 (1900), pp. 3-23.

K. H. RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1960.

E. REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine Traditionsgeschichtliche und Semasiologische Untersuchung* (ASCF 132,2), Helsinki 1964.

E. RICHARD, *The Old Testament in Acts: Wilcox's Semitisms Reconsidered*, in CBQ 42 (1980), pp. 330-341.

E. RICHARDSON, *Law And Piety in Herod's Architecture*, in StR 15 (1986), pp. 347-360.

E. RIESNER, *More on King David's Tomb*, in BARev 9/6 (1983), pp. 20,80ss.

IDEM, *Einführung*, in A. SCHLATTER, *Die Geschichte der ersten Christenheit*, Stuttgart 1983⁶, pp. III-IX.

IDEM, *Formen gemeinseman Lebens im Neuen Testament und heute* (ThD 11), Gießen 1984².

IDEM, *Golgota und die Archäologie*, in BiKi 40 (1985), pp. 21-26.

IDEM, *Essener und Urkirche in Jerusalem*, in Biki 40 (1985), pp. 64-76.

IDEM, *Bethany Beyond the Jordan (John 1:28). Topography, Theology And History in the Fourth Gospel*, in TyB 38 (1987), pp. 29-63.

IDEM, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT II/7), Tübingen 1988³.

IDEM, *Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenchristen Jerusalems*, in K. BOCKMÜHL, *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, pp. 34-70.

IDEM, *Eine vorexilische Mauer auf dem Zionsberg in Jerusalem*, in BiKi 44 (1989), pp. 34-36.

IDEM, *Josephus' «Gate of the Essenes» in Modern Discussion*, in ZDPV 105 (1989), pp. 105-109.

IDEM, *Golgatha*, in GBL I, Gießen – Wuppertal 1990², pp. 480-482.

IDEM, *Halle Salomos*, in GBL II, Wuppertal – Gießen 1990², p. 510.

IDEM, *Herodianer, ibidem*, pp. 566ss.

IDEM, *Kleopas, ibidem*, p. 794.

IDEM, *Palast des Hohenpriesters*, in GBL III, Wuppertal – Gießen 1990², pp. 1109ss.

IDEM, *Jesus As Preacher And Teacher*, in H. WANSBROUGH, *Jesus And the Oral Gospel Tradition* (JSNT.SS 64), Sheffield 1991, pp. 170-195.

IDEM, *Militia Christi und Militia Caesaris. Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der Alten Kirche*, in M. A. BOCKMÜHL, *Gott lieben und seine Gebote halten. Gedenkschrift für Klaus Bockmühl*, Gießen 1991, pp. 49-72.

IDEM, *Jesus in den Schriftrollen von Qumran?*, in BiKi 44 (1992), pp. 41-45.

IDEM, *Das Jerusalemer Essenerviertel – Antwort auf einige Einwände*, in Z. J. KAPERA, *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik* (Qumranica Mogilanensia 6), Krakau 1992, pp. 179-186.

IDEM, *Jesus, the Primitive Community, And the Essene Quarter of Jerusalem*, in J. H. CHARLESWORTH, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 198-234.

IDEM, *Der christliche Zion: vor oder nachkonstantinisch?*, in F. MANNS – E. ALLIATA, *Early Christianity in Context. Monuments And Documents* [FS (scritti in onore di) E. Testa] (SBF.CMa 38), Jerusalem 1993, pp. 85-90.

IDEM, *James's Speech (Acts 15:13-21), Simeon's Hymn (Luke 2.29-32), And Luke's Sources*, in J. B. GREEN – M. TURNER, *Jesus of Nazareth: Lord And Christ. Essays on the Historical Jesus And New Testament Christology* [FS (scritti in onore di) J. H. Marshall], Grand Rapèids – Carlisle 1994, pp. 263-278.

IDEM, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionstrategie und Theologie* (WUNT I/71), Tübingen 1994.

IDEM, *Synagogues in Jerusalem*, in R. J. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (A1CS 4), Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 179-211.

E. ROBINSON, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai And Arabia Petraea. A Journal of Travels in the Year 1838 by E. Robinson And E. Smith. Undertaken in Reference to Biblical Geography* I, London 1841 (trad. ted. *Palästina und die südlich angrenzenden Länder* II, Halle 1841).

J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985.

S. E. ROBINSON, *The Testament of Adam And the Angelic Liturgy*, in RQ 12 (1985), pp. 105-110.

B. ROCCO, *S. Clemente Romano e Qumran*, in RBI 20 (1972), pp. 277-290.

M. ROGOFF, *Patchwork of Holiness. A Mt. Zion Building Combines Symbols of 3 Faiths*, in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 18.7.1988, p. 18.

F. ROHRHIRSCH, *Markus in Qumran? Eine Auseinandersetzung mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips*, Wuppertal 1990.

J. ROLOFF, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.

IDEM, ἐκκλησία, in EWbNT I, Stuttgart 1980, pp. 998-1011.

W. RORDORF, *Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?*, in ZNW 55 (1964), pp. 110-128.

IDEM, *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes*, in VigChr 23 (1969), pp. 105-141.

H.-U. ROSENBAUM, *Cave 7Q5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift*, in BZ 31 (1987), pp. 189-205.

L. ROST, *Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes (Jak 2,2f.)*, in PJB 24 (1933), pp. 53-66.

IDEM, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften*, Heidelberg 1979².

E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu* (BiBe 4), Einsiedeln 1963.

IDEM, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu*, in SNTU 10 (1985), pp. 27-61; 11 (1986), pp. 97-129 (rist. con appendice in IDEM, *Jesus im Horizont der Evangelien* [SBA 3], Stuttgart 1988, pp. 101-184.

IDEM, *Der Jünger, den Jesus liebte. Geschichtliche Umrisse*, in BiKi 40 (1985), pp. 77-83 (ampliato in SNTU 11 [1986], pp. 131-184).

W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen 1968³.

S. SABUGAL, *La mención neotestamentaria de Damasco (Gál 1,17; 2Cor 11,32; Act 9,2-3.8.10 par. 19.22.27 par.) ¿ciudad de Siria o región de Qumrân?*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BEThL 46), Paris-Louvain 1978, pp. 403-413.

P. SACCHI, *Recovering Jesus'Formative Background*, in J. H. CHARLESWORTH, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 123-139.

S. SAFRAI, *The Holy Congregation in Jerusalem*, in ScrHie 23 , Jerusalem 1972, pp. 62-78.

IDEM, *Jewish Self-Government*, in CRINT I/1, Assen 1974, pp. 377-419.

IDEM, *The Sons of Yehonadav ben Rekhav And the Essenes*, in «Bar Ilan Annual» 26-17 (1978), pp. 37-58.

J. T. SANDERS, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London 1993.

S. SANDMEL, *Judaism And Christian Beginnings*, New York 1978.

T. J. SAPPINGTON, *Revelation And Redemption at Colossae* (JSNT.SS 53), Sheffield 1991.

D. SATRAN, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, in G. W. E. NICKELSBURG – J. J. COLLINS, *Ideal Figures in Ancient Judaism* (SCS 12), Chico 1980, pp. 33-48.

IDEM, *The Lives of the Prophets*, in M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT II/2), Assen – Philadelphia 1984, pp. 56-60.

P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (TSAJ 1), Tübingen 1981.

L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990.

L. H. SCHIFFMAN, *The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect*, in H. SHANKS, *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the* Biblical Archaeology Review, New York 1992, pp. 35-49, 292-294.

F. A. SCHILLING, *Why Did Paul Go to Damascus?*, in AThR 16 (1934), pp. 199-205.

A. SCHLATTER, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins* (U 12,1), Leipzig 1894.

IDEM, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130* (BFChTh II/3), Gütersloh 1898 (anche in IDEM, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand. Vier Studien zur Geschichte des Rabbinats und der jüdischen Christenheit in den ersten zwei Jahrhunderten.* Kleinere Schriften 3 (a cura di J. JEREMIAS), Stuttgart 1966, pp. 99-173.

G. SCHMITT, *Die dritte Mauer Jerusalems*, in ZDPV 97 (1981), pp. 153-170.

J. SCHMITT, *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'église primitive à la lumière des textes de Qumrân*, in *Les manuscrits de la mer Morte* (Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955), Paris 1957, pp. 93-109.

IDEM, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân*, in J. VAN DER PLOEG, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (RechBib 4), Louvain 1959, pp. 217-231.

IDEM, *Qumrân et la première génération judéo-chrétienne*, in M. DELCOR, *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BEThL 46), Paris-Louvain 1978, pp. 385-402.

IDEM, *Qumrân et l'église primitive*, in DBS IX, Paris 1979, pp. 1007-1011.

R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich – Neukirchen/Vluyn 1982.

G. SCHNEIDER , *Die Apostelgeschichte* I: *Einleitung, Kommentar Kap 1,1-8,40* (HThK V/1), Freiburg 1980.

H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, Tübingen 1949.

W. SCHRAGE, συναγωγή, in ThWNT VII, Stuttgart 1964, pp. 798-850.

E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Die inneren Zustände*, Leipzig 1907[4].

IDEM, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christi.* II: A New English Version Revised And Edited by G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK, Edinburgh 1979.

B. SCHWANK, *War das Letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche?*, in BM 33 (1957), pp. 268-278.

IDEM, *Neue Funde in Nabatäerstädten und ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese*, in NTS 29 (1983), pp. 429-435.

IDEM, *Wann wurden die Evangelien abgefaßt? Müssen wir umdenken?*, in EA 63 (1987), pp. 54-56.

IDEM, *Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem?*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 115-130.

D. R. SCHWARTZ, *Non-Joining Sympathizers (Acts 5,23-14)*, in Bibl 64 (1983), pp. 550-555.

IDEM, *On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedech, Qumran And Ephesus*, in RQ 13 (1988), pp. 635-646.

J. SCHWARZ, *Tevu'ot ha-Arez*, Jerusalem 1845 (trad. ted. *Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit* [rielab. di I. SCHWARZ], Frankfurt/Main 1852).

E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1982.

A. F. SEGAL, *Jewish Christianity*, in H. W. ATTRIDGE – G. HATA, *Eusebius, Christianity And Judaism*, Leiden 1992, pp. 326-351.

P. SEIDENSTICKER, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, in SBFLA 9 (1958/9), pp. 94-108.

J. N. SEPP, *Jerusalem und das Heilige Land. Pilgerbuch nach Palaestina, Syrien und Aegypten* I, Schaffhausen 1873[2].

H. SHANKS, *The Jerusalem Wall That Shouldn't Be There*, in BARev 13/3 (1987), pp. 46-57.

M. SIMON, *La migration à Pella. Légende ou réalité?*, in RSR 60 (1972), pp. 37-54 (anche in IDEM, *Le christianisme antique en so contexte réligieux.* Scripta varia II, Tübingen 1981, pp. 477-494).

IDEM, *Verus Israel. A Study of the Relationship between Christians And Jews in the Roman Empire* (The Littman Library of Jewish Civilization), Oxford 1986.

M. SIMON – A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris 1991[3].

J. SIMON, *Jerusalem in the Old Testament. Researches And Theories,* Leiden 1952.

E. M. SMALLWOOD; *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1981[2].

S. SOWERS, *The Circumstances And Recollection of the Pella Flight*, in ThZ 26 (1970), pp. 305-320.

C. SPICQ, *L'épitre aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân*, in RQ 1 (1958/59), pp. 365-390.

F. SPIESS, *Das Jerusalem des Josephus,* Leipzig 1882.

S. H. STECKOLL, *The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis*, in RQ 6 (1967/69), pp. 55-69.

H. STEGEMANN, *The Literary Composition of the Temple Scroll And Its Status at Qumran*, in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies* (JSP.SS 7), Sheffield 1989, pp. 123-148.

IDEM, *The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18-21 March 1991)* I [STDJ11/1], Leiden 1992, pp. 83-166.

IDEM, *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums*, in BiKi 48 (1993), pp. 10-19.

IDEM, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch* (Herder Spektrum 4128), Freiburg 1993.

W. STEGEMANN, *Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen*, in L. SCHOTTROFF – W. STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1982[2], pp. 89-153.

G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987.

IDEM, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 44), Stuttgart 1991.

K. STENDAHL (a cura di), *The Scrolls And the New Testament*, New York 1957, 1992².

A. STORME, *Jérusalem: Le Cénacle*, in TSF 2/1993. pp. 94-107.

A. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte* (FChLDG 11/3), Paderborn 1913.

F. M. STRICKERT, *Damascus Document VII, 10-20 And Qumran Messianic Expectation*, in RQ 12 (1986), pp. 327-349.

A. STROBEL, *Die Wasseranlagen der* Hirbet *Qumran. Versuch einer Deutung*, in ZDPV 88 (1972), pp. 55-86.

IDEM, *Die Südmauer Jerusalems zur Zeit Jesu Jos Bell 5, 142ss.)*, in O. BETZ – K. HAACKER – M. HENGEL, *Josephus-Stdien. Studien zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* (FS [studi in onore di Otto Michel], Göttingen 1974, pp. 344-361.

IDEM, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121), Berlin/Ost 1977.

IDEM, *Nachtrag*, «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes» 2 (1990), p. 119.

J. STRUGNELL, *Flavius Josephus And the Essenes, Antiquities XVIII.18-22*, in JBL 77 (1958), pp. 105-115.

P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1966_.

IDEM, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments*, in P. STUHLMACHER – H. CLASS, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979, pp. 13-54.

IDEM, *Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem. Versuch einer Erinnerung*, in ZThK 86 (1989), pp. 140-156.

G. M. STULAC, *James* (IVP New Testament Commentary Series 16), Downers Grove 1993.

S. TALMON, *Die Entstehung des Gebets als Institution in Israel im Licht der Literatur von Qumran*, in IDEM, *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen*

Bibel. Gesammelte Aufsätze 1 (Information Judentum 8), Neukirchen/Vluyn 1988, pp. 190-208.

IDEM, *The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature*, in IDEM, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Jerusalem – Leiden 1989, pp. 200-243.

I. R. TANTLEVSKIJ, *Etymology of «Essenes» in the Light of Qumran Mesianic Expectations*, in «The Qumran Chronicle» 3/1-3 (1993), pp. 66-68.

J. E. TAYLOR, *The Cave at Bethany*, in RB 94 (1987), pp. 120-123.

IDEM, *A Critical Investigation of Archaeological Material Assigned to Palestinian Jewish-Christians of the Roman And Byzantine Periods*, Tesi di PhD, Edinburgh 1989.

IDEM, *The Bagatti-Testa Hypothesis And Alleged Jewish-Christian Archaeological Remains*, in «Mishkan» 13 (1990), pp. 1-26.

IDEM, *Christians And the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.

E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (SBF.CMa 14), Jerusalem 1962.

IDEM, *La nuova Sion*, in SBFLA 22 (1972), pp. 48-73.

IDEM, *Les cènes du Seigneur*, in «Les Dossiers de l'Archéologie» 10 (1975), pp. 98-106.

IDEM, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians* (SBF.CMi 32), Jerusalem 1992.

G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8), Freiburg/Schw. – Göttingen 1989.

C. P. THIEDE, *7Q – Eine Rückkehr zu den netutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran*, in Bibl 65 (1984), pp. 538-559.

IDEM, *Die älteste Evangelien-Handschrift? Ein Qumran-Fragment wird entschlüsselt*, Wuppertal 1994[4].

B. THIERING, *The Gospels And Qumran. A New Hypothesis*, Sydney 1981.

IDEM, Mebaqqer *And* Episkopos *in the Light of the Temple Scroll*, in JBL 100 (1981), pp. 59-74.

IDEM, *The Date of Composition of the Temple Scroll*, in G. J. BROOKE, *Temple Scroll Studies* (JSP.SS 8), Sheffield 1989, pp. 99-120.

H. W. J. THIERSCH, *Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften*, Erlangen 1852.

Y. THORION, *Beiträge zur Erforschung der Sprache der Kupferrolle*, in RQ 12 (1986), pp. 163-176.

C. J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT I/56), Tübingen 1991.

B. B. THURSTON, Τὸ ὑπερῷον *in Acts i.13*, in ET 80 (1968), pp. 21ss.

A. TOSATO, *The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination* in CBQ 46 (1986), pp. 199-214.

Y. TSAFRIR, *Zion – The South-Western Hill of Jerusalem And Its Place in the Urban Development of the City in the Bizantine Period* [in ebraico moderno], tesi di laurea Hebrew University, Jerusalem 1975.

A. D. TUSHINGHAM, *The Western Hill of Jerusalem Under the Monarchy*, in ZDPV 95 (1979), pp. 39-55.

IDEM, *Revealing Biblical Jerusalem: From Charles Warren to Kathleen Kenyon*, in « Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April 1984 », Jerusalem 1985, pp. 440-450.

IDEM, *Excavations in the Armenian Garden on the Western Hill*, in IDEM *et al., Excavations in Jerusalem 1961-1967* I, Toronto 1985, pp. 1-177.

J. C. VANDERKAM, *Textual And Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSemM 14), Missoula 1977.

IDEM, *The Origin, Character And Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis*, in CBQ 41 (1979), pp. 390-411.

IDEM, *2 Maccabees 6,7a And Calendrical Change in Judaism*, in JSJ 12 (1981), pp. 52-74.

IDEM, *The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?*, in H. SHANKS, *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the* Biblical Archaeology Review, New York 1992, pp. 50-62, 294-295.

IDEM, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994.

R. DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne*, in RB 61 (1954), pp. 206-236.

IDEM, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I/II, Freiburg 1960.

IDEM, *Archaeology And the Dead Sea Scrolls* (The Schweich Lectures of the British Academy 1959), Oxford 1973.

G. VERMES, *Jewish Literature Composed in Hebrew or Aramaic*, in E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135). A New English Version Revised And Edited by* G. VERMES – F. MILLAR – M. GOODMAN, Vol III/1, Edinburgh 1986, pp. 177-469.

L. H. VINCENT, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* I: *Jérusalem antique*, Paris 1912.

IDEM, *Les vestiges monumentaux de la Saint-Sion*, in L. H. VINCENT – F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* II: *Jérusalem nouvelle II*, Paris 1922, pp. 421-440.

IDEM, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire* I: *Archéologie de la Ville* (con M. A. STÈVE), Paris 1954.

A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East* I (CSCO 184, Subsidia 14), Louvain 1958.

IDEM, *Liturgical Traditions in the Didache* (PETSE), Stockholm 1968.

J. DE WAARD, *A Comparative Study in the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls And in the New Testament* (STDJ 4), Leiden 1966.

B. Z. WACHHOLDER, *Ezekiel And Ezekielianism As Progenitors of Essenianism*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT, *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 186-196.

S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion. Vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie* (BZAW), Berlin 1960.

P. WAINWRIGHT, *The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyril of Jerusalem*, in VigChr 40 (1986), pp. 286-293.

P. W. L. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem And the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.

C. M. WATSON, *The Traditional Sites on Sion*, in PEFQS 42 (1920), pp. 196-220.

A. J. M. WEDDERBURN, *Tradition And Redaction in Acts 2.1-13*, in JSNT 55 (1994), pp. 27-54.

F. D. WEINERT, *4Q159: Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?*, in JSJ 5 (1974), pp. 179-207.

M. WEINFELD, *Pentecost As Festival of the Giving of the Law*, in «Immanuel» 8 (1978), pp. 7-18.

IDEM, *The Organizational Pattern And the Penal Code of the Qumran Sect* (NTOA 2), Freiburg/Schw. – Göttingen 1986.

N. I. WEINSTEIN, *Beiträge zur Geschichte der Essäer*, Wien 1892.

J. L. WENTLING, *Unravelling the Relationship between 11QT, the Eschatological Temple, And the Qumran Community*, in RQ 14 (1989), pp. 61-73.

R. J. Z. WERBLOWSKY, *On the Baptismal Rite According to St Hippolytus*, in «Studia Patristica» II (TU 64), Berlin/Ost 1957, pp. 93-105.

E. WERNER, *Musical Aspects of the Dead Sea Scrolls*, in «The Musical Quarterly» 43 (1957), pp. 21-37.

N. WIEDER, *The Judean Scrolls And Karaism*, London 1962.

L. M. WHITE, *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, And Christians*, Baltimore-London 1990.

R. L. WILKEN, *Eusebius And the Christian Holy Land*, in H. W. ATTRIDGE – G. HATA, *Eusebius, Christianity And Judaism*, Leiden 1992, pp. 736-760.

IDEM, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History And Thought*, New Haven – London 1992.

J. WILKINSON, *Jerusalem As Jesus Knew It. Archaeology As Evidence*, London 1978.

IDEM, *Jerusalem* IV: *Alte Kirche*, in TRE XVI, Berlin-New York 1987, pp. 617-624.

H. WINDISCH, *Die ältesten christlichen Palästinapilger*, in ZDPV 48 (1925), pp. 145-158.

M. WISE, *The Dead Sea Scrolls*, in BA 49 (1986), pp. 140-154, 228-246.

A. WOLTERS, *Notes on the Copper Scroll (3Q15)*, in RQ 12 (1987), pp. 589-596.

IDEM, *The Last Treasure of the Copper Scroll*, in JBL 107 (1988), 419-429.

IDEM, *The Fifth Cache of the Copper Scroll: «The Plastered Cistern of Manos»*, in RQ 13 (1988), pp. 167-176.

IDEM, *Apocalyptic And the Copper Scroll*, in JNES 49 (1990), pp. 145-154.

IDEM, *The* Copper Scroll *And the Vocabulary of Mishnaic Hebrew*, in RQ 14 (1990), pp. 483-495.

IDEM, *Literary Analysis of the Copper Scroll*, in Z. J. KAPERA, *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik* (Qumranica Mogilanensia 6), Krakau 1992, pp. 239-252.

IDEM, *The Cultic Terminology of the Copper Scroll*, in «The Qumran Chronicle» 3/1-3 (1993), pp. 74-75.

B. G. WOOD, *To Dip or to Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective*, in BASOR 256 (1984), pp. 45-60.

Y. YADIN, *The Gate of the Essenes And the Temple Scroll*, in IDEM, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974*, Jerusalem 1976, pp. 90 ss. [prima in ebraico moderno in Qad 5 (1972), pp. 129ss.].

IDEM, *Militante Herodianer aus Qumran. Die Essener zwingen Christen und Juden zum Umdenken*, in LM 18 (1979), pp. 355-358.

IDEM, *The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London 1985.

T. ZAHN, *Die* Dormitio Sanctae Virginis *und das Haus des Johannes Markus*, in NKZ 10 (1899), pp. 377-429 (anche in edizione separata: Leipzig 1899).

IDEM, *Brüder und Vettern Jesu*, in IDEM, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* VI, Leipzig 1900, pp. 225-364.

IDEM, *Die Apostelgeschichte des Lucas. Erste Hälfte Kap. 1-12* (KNT 5), Leipzig 1919.

IDEM, *Das Evangelium Lukas* (KNT 3), Leipzig 1920[3/4].

A. ZIMMERMANN, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der* διδάσκαλοι *im frühen Urchristentum* (WUNT II/12), Tübingen 1988[2].

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Oltre alle consuete abbreviazioni e a quelle indicate nella nota iniziale della **Bibliografia,** vengono usate anche le seguenti sigle:

ANYAS *Annals of the New York Academy of Sciences* (New York)

DSD *Dead Sea Discoveries* (Leiden)

HA *Hadašot Arkheologiyot* (Jerusalem)

JSP *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (Sheffield)

OEANE *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near Est* (New York – Oxford)

QC *Qumran Chronicle* (Krakau)

M. G. ABEGG, *Paul, « Works of the Law » And MMT*, in BARev 20/6 (1994), pp. 52-55, 82.

IDEM, *The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?*, in DSD 2 (1995), pp. 125-144.

J. ÅDNA, *Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission. Die Rezeption von Amos 9.11-12 in Apg 15,16-18*, in J. ÅDNA – S. J. HAFEMAN – O. HOFIUS, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche* (FS [scritti in onore di] Peter Stuhlmacher), Tübingen 1997, pp. 1-23.

M. ALBANI, *Zur Rekonstruktion eines verdrängten Konzepts: Der 364-Tage Kalender in der gegenwärtigen Forschung*, in M. ALBANI – J. FREY – A. LANGE, *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, pp. 79-126.

M. ALBANI – U. GLESSMER, *Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân*, in RB 104 (1997), pp. 88-115.

E. ALLIATA, *Travaux au Cénacle* in TSF 1/1995, pp. 50ss.

A. ALVAREZ VALDES, *Quand a eu lieu la dernière Cène de Jésus?* in TSF 1/1998, pp. 63-69.

D. AMIT, *Ritual Baths (Miqva'ot) from the Second Temple Period in the Hebron Mountains*, in Z. H. EHRLICH – Y. ESHEL, *Judaea And Samaria Research Studies.* Proceedings of the 3d Annual Meeting 1993, Kedumim 1993, pp. 157-189 [in ebraico moderno].

R. ARAV – J. T. MILIK, *Jesus And His World. An Archaeological And Cultural Dictionary*, Minneapolis 1995.

J. P. AUDET, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens*, in RB 68 (1961), pp. 346-387.

B. BAGATTI – J. T. MILIK, *Gli scavi del "Dominus Flevit" (Monte Oliveto – Gerusalemme)* I: *La necropoli del periodo romano* (SBF.CMa 13), Jerusalem 1958.

R. BAUCKHAM, *The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch And the Preaching of John the Baptist*, in DSD 2 (1995), pp. 202-216.

D. BAHAT, *Jerusalem*, in E. M. MEYERS, in OEANE III, New York – Oxford 1997, pp. 224-238.

A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (SJSJ 55), Leiden 1997.

A. BEA, *De antiquis manuscriptis hebraicis prope Mare Mortuum inventis*, in VD 28 (1950), pp. 354-361.

P. F. BEATRICE, *Apollos of Alexandria And the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism*, in W. HAASE, in ANRW II 26.2, Berlin – New York 1995, pp. 1232-1275.

R. BERGMEIER, *Beobachtungen zu 4 Q 521f 2,II,1-13* in ZDMG 145 (1995), pp. 38-48.

IDEM, *Die Leute von Essa*, in ZDPV 113 (1997), pp. 75-87.

D. BERTRAND, *Pauvre et cher Cénacle*, in TSF 2/1997, pp. 77-79.

O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (WUNT I/6), Tübingen 1960.

IDEM, *Kontakte zwischen Essenern und Christen*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 157-175.

IDEM, *The Messianic Idea in the 4Q Fragments. Its Relevance for the Christology of the New Testament*, in Z. J. ZAPERA, Mogilany 1993 [Saggi sui manoscritti del Mar Morto presentati in memoria di Hans Burgmann, Krakau 1996, pp. 61-75].

O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Gießen – Freiburg 1995[6] [trad. it. di E. Coccia, *Gesù, Qumran e il Vaticano. Chiarimenti,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995].

K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* II, Göttingen 1994.

K. BIEBERSTEIN, *Die Hagia Sion in Jerusalem. Zur Entwicklung ihrer Traditionen im Spiegel der Pilgerberichte*, in «Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 22.-28 September 1991)» I (JAC.E 20/1), Münster 1995, pp. 543-551.

K. BIEBERSTEIN – H. BLOEDHORN, *Jerusalem Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* I (BTAVO 100/1), Wiesbaden 1994.

Y. BILLIG, חרות המוצה in HA 103 (1995), pp. 71ss.

IDEM, *Horvat Hamoza*, in ESI 15 (1996), pp. 83ss.

F. BLANCHETIÈRE – R. PRITZ, *La migration des «nazaréens» à Pella*, in F. BLANCHETIÈRE – M. D. HERR, *Aux origines Juives du christianisme*, Jerusalem 1993, pp. 93-110.

H. BLOK – M. STEINER, *Jerusalem. Ausgrabungen in der Heiligen Stadt* (SBAZ 4 [a cura di R. RIESNER]), Gießen 1996.

G. BOCCACCINI, *E se l'essenismo fosse il movimento enochiano? Una nuova ipotesi circa il rapporto tra Qumran e gli esseni*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 49-68.

P. BÖHLEMANN, *Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas* (SNTSMS 99), Cambridge 1997.

M. É. BOISMARD, *À propos de 7Q5 et Mc 6,52-53*, in RB 102 (1995), pp. 585-588.

J. BREMER, *König David und Rabbi Nachman in ein Grab? Die Brazlawer Chassidim wollten ihren Zaddik umbetten*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 283 (5.12.1997), p. 14.

G. J. BROOKE, *4QTestament of Levi[d] (?) And the Messianic Servant High Priest*, in M. C. DE BOER, *From Jesus to John. Essays on Jesus And New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNTS 84), Sheffield 1993, pp. 83-100.

IDEM, *4Q500 1 And the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard*, in DSD 3 (1995), pp. 268-294.

IDEM, *Luke-Acts And the Qumran Scrolls: The Case of MMT*, in C. M. TUCKETT, *Luke's Literary Achievement. Collected Essays* (JSNTS 116), Sheffield 1995, pp. 72-90.

G. BROOKE – J. COLLINS – T. ELGVIN – P. FLINT – J. GREENFIELD – E. LARSON – C. NEWSOME – É. PUECH – L. H. SCHIFFMAN – M. STONE – J. TREBOLLE BARRERA, *Qumran Cave 4/XVII. Parabiblical Texts 3* (DJD XXII) [con J. VANDERKAM], Oxford 1996.

M. BROSHI – E. ESHEL, *The Greek King is Antiochus IV (4QHistorical Text = 4Q248)*, in JJS (1997), pp. 120-129.

M. BROSHI – H. ESHEL, *How And Where Did the Qumranites Live?*, in D. W. PARRY – E. C. ULRICH, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Re-Formulated Issues, And Technological Innovations*, Leiden 1998 [in via di pubblicazione].

C. BURCHARD, *Pline et les Esséniens. A propos d'un article récent*, in RB 69 (1962), pp. 533-569.

B. BURINI, *Pseudo Cipriano: I due monti Sinai e Sion* (BPat 25), Firenze 1994.

R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority Within Earliest Christianity* (Studies of the New Testament And Its World), Edinburgh 1994.

M. CANCIANI, *Ultima Cena degli Esseni. Una nuova e documentata ricostruzione*, Roma 1995.

L. CANSDALE, *Qumran And the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence* (TSAJ 60), Tübingen 1997.

B. J. CAPPER, *Community of Goods in the Early Jerusalem Church*, in W. HAASE, in ANRW II 26.2, Berglin – New York 1995, pp. 1730-1774.

IDEM, *The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods*, in R. BAUCKHAM, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (AICS 4), Carlisle – Grand Rapids 1995, pp. 323-356.

A. CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert* (ThZ.S 10), Basel 1981.

J. H. CHARLESWORTH, *Prefazione* a J. MURPHY-O'CONNOR (a cura di), *Paul And the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, pp. IX-XVI.

IDEM, *The Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus*, in IDEM, *Jesus And the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. 1-74.

M. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll from Qumran. A Comprehensive Reconstruction* (JSPS 25), Sheffield 1997.

J. J. COLLINS, *The Scepter And the Star. The Messiah's of the Dead Sea Scrolls And Other Ancient Literature*, New York 1995.

IDEM, *Wisdom Reconsidered in Light of the Scrolls*, in DSD 4 (1997), pp. 265-281.

E. M. COOK, *Qumran a Ritual Purification Center*, in BARev 22/6 (1996), pp. 39, 48-51, 73-75.

F. M. CROSS – E. ESHEL, *Ostraca from Khirbet Qumrân,* in IEJ 47 (1997), pp. 17-30.

IDEM, *The « Yahad » (Community) Ostracon,* in A. ROITMAN, *A Day at Qumran. The Dead Sea Sect And Its Scrolls*, Jerusalem 1997, pp. 38-40.

J. D. CROSSAN, *Jesus. Ein revolutionäres Leben* (Becksche Reihe 1144), München 1996.

O. CULLMANN, *Ebioniten* in RGG³ II, Göttingen 1958, pp. 297ss.

G. DALMAN, *Arbeit und sitte in Palästina* VII: *Das Haus, Hühnerzucht, Taubenzucht, Bienenzucht* (BFChT II/48), Gütersloh 1942.

R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT I/101), Tübingen 1997.

R. DONCEEL, *Qumran,* in E. M. MEYERS, in OEANE IV, New York – Oxford 1997, pp. 392-396.

P. DONCEEL-VOÛTE, *Les ruines de Qumrân reinterpretées,* in « Archaeologia » 298 (1994), pp. 24-35.

R. DONCEEL – P. DONCELL-VOÛTE, *Archaeology of Qumran,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 1-38.

J. D. G. DUNN, *4QMMT And Galatians,* in NTS 43 (1997), pp. 147-153.

R. H. EISENMAN, *Jakobus der Bruder von Jesus*, München 1998.

T. ELGVIN – S. PFANN – M. KISTER – L. H. SCHIFFMAN – B. NITZAN – T. LIM – A. STEUDEL – E. QIMRON, *Qumran Cave 4/XV. Sapiential Texts I* (DJD XX [con J. A. FITZMYER]), Oxford 1997.

H. ESHEL, *A Note on Joshua 15:61-62 And the Identification of the City of Salt,* in IEJ 45 (1995), pp. 37-40.

C. A. EVANS, *The Recently Published Dead Sea Scrolls And the Historical Jesus,* in B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus* (NTTS 19), Leiden 1994, pp. 547-565.

J. FINGER, *Jesus – Essener, Guru, Esoteriker?*, Mainz – Stuttgart 1993.

C. H. T. FLETCHER-LOUIS, *4Q374: a Discourse on the Sinai Tradition. The Deification of Moses And Early Christology*, in DSD 3 (1996), pp. 236-252.

IDEM, *Luke-Acts: Angelology, Christology And Soteriology* (WUNT I/94), Tübingen 1997.

D. FLUSSER, *Das essenische Abenteuer. Die jüdische Gemeinde vom Toten Meer*, Winterthur 1994.

IDEM, *Ostracon from Qumran Throws Light on First Church,* in «Jerusalem Perspective» 53 (1997), pp. 12-15.

C. FOCANT, *7Q5 = Mk 6,52-53: a Questionable And Questioning Identification?,* in B. MAYER, *Christen und christliches in Qumran* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 11-25.

F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994.

F. CARCÍA MARTÍNEZ – D. W. PARRY, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95* (STDJ 19), Leiden 1996.

F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. J. C. TIGGHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition I: 1Q1-4Q273*, Leiden 1997.

F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *The People of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs And Practices*, Leiden 1995.

H. GEVA, *Searching for Roman Jerusalem,* in BARev 23/6 (1997), pp. 34-45, 72 ss.; 24/2 (1998), p. 14.

IDEM, *Twenty-Five Years of Excavations in Jerusalem 1968-1993,* in *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, pp. 1-28.

C. GIANOTTO, *Qumran e la lettera agli Ebrei,* in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 111-130.

L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York 1922.

S. GORANSON, *Posidonius, Strabo And Marcus Vipsanius Agrippa As Sources on Essenes*, in JJS 45 (1994), pp. 295-298.

IDEM, *Qumran: a Hub of Scribal Activity?,* in BARev 20/5 (1994), pp. 36-39.

IDEM, *Essenes,* in E. M. MEYERS, in OEANE II, New York – Oxford 1997, pp. 268ss.

R. HACHLILI, *Burial Practices at Qumran,* in RQ 16 (1993), pp. 247-264.

D. J. HARRINGTON, *Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts Are Important,* in DSD 4 (1997), pp. 245-254.

M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus,* in M. HENGEL – U. HECKEL, *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters...* (WUNT I/58), Tübingen 1991, pp. 177-264.

E. G. HINSON, *Essene Influence in Roman Christianity: A Look at the Second-Century Evidence,* in PerspRelSt 19 (1992), pp. 399-407.

W. HORBURY, *Jewish Messianism And the Cult of Christ*, London 1998.

J. B. HUMBERT – A. CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshka* I: *Album des photographies, Répertoire du fonds photographique, Synthèses des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP* (NTOA SA 1), Göttingen – Freiburg/Schw. 1994.

S. IWRY, *The Exegetical Method of the Damascus Document Reconsidered,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 329-337

R. JAECKLE, *Gottesdienste in Jerusalem in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Spiegel der Peregrinatio Egeriae,* in «Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes» 4 (1995), pp. 80-115.

A. F. JOHNSON, *Are There New Testament Fragments among the Dead Sea Scrolls?,* in «Archaeology in the Biblical World» 3 (1995), pp. 16-25.

L. T. JOHNSON, *The Letter of James* (AnB 37A), New York 1995.

A. J. T. JULL – D. J. DONAHUE – M. BROSHI – E. TOV, *Radiocarbon Dating of Scrolls And Linen Fragments from the Judean Desert,* in «Radiocarbon» 37 (1995), pp. 11-19 [anche in «Atiqot» 28, 1996, pp. 85-91).

Z. J. KAPERA, *Some Remarks on the Qumran Cemetery,* in M. O WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation in the Dead Sea Scrolls And the Khirbet qumran Site. Present Realities And future Perspectives* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 97-110.

A. F. J. KLIJN, *Die syrische Baruch-Apokalypse,* in JSHRZ V/2, Gütersloh 1976, pp. 103-190.

A. KLONER, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* [in ebraico moderno], tesi PhD, Jerusalem 1980.

J. S. KLOPPENBURG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987.

C. H. KNIGHTS, *The Rechabites of Jeremiah 35: Forerunners of the Essenes?*, in JSP 10 (1992), pp. 81-87.

O. KOHLER, *«Sancta Sion». Zwischen christlicher Zionssehnsucht und kaiserlicher Orientpolitik. Vorgeschichte und Entstehung des Klosters der Dormitio BMV Jerusalem*, tesi di laurea, Tübingen 1998.

H. W. KUHN, *Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefes. Aus dem Münchener Projekt: Qumran und das Neue Testament*, in G. J. BROOKE, *New Qumran Texts And Studies*, «Procedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies», Paris 1992 (STDJ 15 [con F. GARCÍA MARTÍNEZ]), Leiden 1994, pp. 169-221.

K. G. KUHN, *Essener* in RGG³ II, Göttingen 1958, pp. 701-703.

H. P. KUHNEN, *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/2), München 1990.

M. LABROUSSE, *Optat de Milève: Traité contre les Donatistes* II (*Livres III à VII*) [SC 413], Paris 1996.

E. M. LAPERROUSAZ, *«Infra hos Engadda». Notes à propos d'un article récent*, in RB 69 (1969), pp. 369-380.

IDEM, *L'établissement de Qoumrân près de la Mer Morte: Forteresse ou couvent?*, in EI 20 (Yadin Volume) [1989] 118*-123*.

Y. LEDERMAN, *Les évêques Juifs de Jérusalem*, in RB 104 (1997), pp. 211-222.

B. LEVINE, *The Temple Scroll: Aspects of Its Historical Provenance And Literary Character*, in BASOR 232 (1978), pp. 14ss.

J. K. LEVKOVITS, *The Copper Scroll – 3Q15: A Reevaluation* (STDJ 25), Leiden 1998.

H. LICHTENBERGER, *Die Texte von Qumran und das Urchristentum*, in Jud 50 (1994), pp. 68-82.

F. LOZUPONE, *Le Cénacle, coeur de l'Église*, in TSF 4/1997, pp. 199-202.

E. LUPIERI, *Apocalissi di Giovanni e tradizione enochica*, in R. PENNA, *Apocalittica e origini cristiane* (RSB 7/2), Bologna 1995, pp. 137-150.

P. K. MCCARTER, *The Mystery of the Copper Scroll*, in H. SHANKS, *The Dead Sea Scrolls After Fourty Years*, Washington 1991, pp. 40-54.

IDEM, *The Copper Scroll As an Accumulation of Religious Offerings,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site, Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 133-142.

B. L. MACK, *The Lost Gospel: The Book of Q And christian Origins,* San Francisco 1993.

G. MAGNANI, *Gesù costruttore e maestro. L'ambiente: nuove prospettive* (Origini del cristianesimo 2), Assisi 1996.

J. MAGNESS, *A Villa at Khirbet Qumran?,* in RQ 16 (1994), pp. 397-419.

IDEM, *The Community at Qumran in the Light of Its Pottery,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 39-50.

IDEM, *The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period,* in DSD 2 (1995), pp. 58-65.

IDEM, *Qumran Not a Country Villa,* in BARev 22/6 (1996), pp. 38-47, 72ss.

A. MAGRIS, *Qumran e lo gnosticismo,* in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 231-264.

J. MAIER, *Die Qumran-essener: Die Texte vom Toten Meer* I-III (UTB 1862/63 e 1916), München – Basel 1995 e 1996.

IDEM, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»* (UTB 829), München – Basel 1997[3].

F. MANNS, *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif* (SBF.An 42), Jerusalem 1996.

C. MARCHESELLI-CASALE, *Tracce del* mebaqqêr *di Qumran nell'*episkopos *del NT? Per uno «status quaestionis»,* in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 177-210.

R. A. MARTIN, *Studies in the Life And Ministry of the Historical Jesus,* Lanham 1995.

J. MILGROM, *Further Studies in the Temple Scroll,* in JQR 71 (1980/81), pp. 89-106.

IDEM, *The City of the Temple. A Response to Lawrence H. Schiffman,* in JQR 85 (1994), pp. 125-128.

P. MUCHOWSKI, *Language of the Copper Scroll in the Light of the Phrases Denoting the Directions of the World,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 319-326.

J. MURPHY-O'CONNOR (a cura di), *Paul And the Dead Sea Scrolls*, New York 1990.

IDEM, *The Holy Land. An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford 1992².

S. NAGELE, *Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese* (AGAJU 24), Leiden 1995.

G. W. NEBE, *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation,* in RQ 13 (1988), pp. 629-633.

K. W. NIEBUHR, *Bezüge auf die Schrift in einigen «neuen» Qumran-Texten,* in «Mitteilungen und Beiträge» (Forschungsstelle Judentum an der Theologishen Fakultät Leipzig) 8 (1994), pp. 37-54.

É. NODET, Recensione di S. LÉGASSE, *Naissance du baptême*, Paris 1993, in RB 102 (1995), pp. 600-611.

E. NORELLI, *Risonanze qumraniche nella letteratura cristiana tra I e II secolo. Questioni di metodo ed esempi,* in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 265-295.

G. J. NORTON, *Qumran And Christian Origins,* in PIBA 16 (1993), pp. 99-113.

M. C. PACZKOWSKI, *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo,* in SBFLA 45 (1995), pp. 165-202.

C. R. PAGE, *Jesus And the Land*, Nashville 1995.

J. PATRICH, *Judean Desert, Survey of Caves – 1985/1986,* in ESI 6 (1987/88), pp. 66-70.

IDEM, *Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations in the Qumran Caves,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Perspectives* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 73-95.

J. PATRICH – B. ARRUBAS, *A Juglet Containing Balsam Oil (?) from a Cave Near Qumran*, in IEJ 39 (1989), pp. 43-59.

R. PENNA, *Le «opere della Legge» in s. Paolo e 4QMMT*, in IDEM, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 155-176.

T. C. PENNER, *The Epistle of James And Eschatology. Re-Reading an Ancient Christian Letter* (JSNTS 21), Sheffield 1996.

S. R. PICKERING, *Palaeographical Details of the Qumran Fragment 7Q5,* in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 27-31.

M. J. PIERRE, *Les Odes de Salomon* (Apocryphes 4), Bruxelles 1994.

B. PIXNER, *Epiphanius und das Abendmahl auf dem Zion,* in *Wege des Messias und Stätten der Urkirche, Jesus und das Judenchristenum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (SBAZ 2 [a cura di R. RIESNER], Gießen 1996³, pp. 424.

IDEM, *Jerusalem's Essene Gateway. Where the Community Lived in Jesus'Time,* in BARev 23/3 (1977), pp. 22-31, 64-66.

R. PRICE, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, Eugene 1996.

IDEM, *The Stones Cry Out. What Archaeology Reveals About the Truth of the Bible*, Eugene 1996.

É. PUECH, *Des fragments Grecs de la Grotte 7 et le Nouveau Testament? 7Q4 et 7Q5, et le Papyrus Magdalen Grec 17 = P*^{64}, in RB 102 (1995), pp. 570-584.

IDEM, *Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân.* 4QJonathan (4Q253) et 4QPsAp (4Q448), in RQ 17 (1996), pp. 241-270.

IDEM, *Notes sur les fragments grecs du manuscript 7Q4 = 1 Hénoch 103 et 105,* in RB 103 (1996), pp. 592-600.

IDEM, *Les convictions d'un savant,* in MBib 107 (1997), pp. 51-57.

E. QIMRON – J. STRUGNELL, *Qumran Cave 4/ Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (DJD I [con Y. SUSSMANN] , Oxford 1994.

A. RABINOVICH, *Residential Quarter Found in Qumran Dig,* in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 13.1.1996, p. 5.

IDEM, *New Ostraka Found at Qumran,* in «Jerusalem Post» 23.2.1996.

IDEM, *Qumran Yields Ancient Text,* in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 2.3.1996, p. 32.

IDEM, *Essene Settlement Identified at Ein Gedi,* in «Jerusalem Post» (edizione internazionale) 7.2.1998, p. 4.

L. Y. RAHMANI, *Ossuaries And Ossilegium (Bone Gathering) in the Late Second Temple Period,* in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed,* Jerusalem 1994, pp. 191-205.

P. A. RAINBOW, *The Last Oniad And the Teacher of Righteousness,* in JJS 48 (1997), pp. 30-52.

R. REICH, *The Ancient Burial Ground in the Mamilla Neighborhood,* in H. GEVA, *Ancient Jerusalem Revealed,* Jerusalem 1994, pp. 111-117.

IDEM, *A Note on the Function of Room 30 (the «Scriptorium») at Khirbet Qumran,* in JJS 46 (1995), pp. 157-160.

W. REINMUTH, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks* (WUNT I/74), Tübingen 1994.

R. RIESNER, *Emmaus,* in H. BURKHARDT *et al., Das große Bibellexikon* I, Wuppertal – Gießen 1991², pp. 313ss.

IDEM, *Essener und Urkirche in Jerusalem,* in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 139-155.

IDEM, *Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung,* in ThBeitr 24 (1993), pp. 228-248.

IDEM, *Nachtrag: Ausgrabungen von 1989-1996,* in H. BLOK – M. STEINER, *Jerusalem. Ausgrabungen in der Heiligen Stadt* (SBAZ 4), Gießen 1996, pp. 155-168.

IDEM, *Archäologische Neuigkeiten aus Qumran,* in BiKi 51 (1996), pp. 184ss.

IDEM, *Archäologen, Abenteurer und Autoren. Auf der Suche nach der verlorenen Bundeslade,* in «Leben und Glauben» 34/1997, pp. 28-31.

IDEM, *Christologie in der Jerusalemer Urgemeinde,* in ThBeitr 28 (1997), pp. 229-243.

IDEM, *Archäologie und Politik: Die Patriarchengräber in Hebron,* in BiKi 52 (1997), pp. 91ss.

IDEM, *50 Jahre Qumran: Wissenschaftliches und Populäres,* in BiKi 53 (1998) [in via di pubblicazione].

B. ROCHMAN, *The Missing Link? Rare Tombs Could Provide Evidence of Jerusalem Essenes,* in BARev 23/4 (1997), pp. 20ss.

G. RÖWEKAMP, *Egeria: Itinerarium – Reisebericht* (Fontes Christiani 20), Freiburg 1995.

F. ROHRHIRSCH, *Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegründungen von Aussagen in der Biblischen Archäologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha* (NTOA 32), Göttingen – Freiburg/Schw. 1996.

G. ROUWHORST, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity,* in VigChr 51 (1997), pp. 72-93.

E. RUCKSTUHL, *Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu*, Stuttgart 1996.

P. SACCHI, *Qumran e Gesù*, in R. PENNA, *Qumran e le origini cristiane* (RSB 9/2), Bologna 1997, pp. 99-115.

A. SCHICK, *Jesus und die Schriftrollen von Qumran. Wurde die Bibel verfälscht?* (con O. BETZ – F. M. CROSS), Berneck 1996. [Questo volume, fornito di ricche illustrazioni in parte storiche, è stato ricavato dall'eccezionale mostra biblica («Bibelausstellung Sylt») e può essere richiesto da comunità e istituzioni (Friedrichstr. 19, 25980 Westerland/Sylt)]. Un'edizione molto abbreviata è stata curata da A. SCHICK, *Faszination Qumran*, Bielefeld 1998.

L. H. SCHIFFMAN, *Exclusion from the Sanctuary And in the City of the Sanctuary in the Temple Scroll,* in HAR 9 (1985), PP. 301-320.

A. SCHLATTER, *Die Tage Trajans und Hadrians* (BFCh Th I/3), Gütersloh 1897.

IDEM, *Die korintische Theologie* (BFCh Th 18/2), Gütersloh 1914.

M. A. SEIFRID, *Justification by Faith. The Origin And Development of a Central Pauline Theme* (NovTSuppl 68), Leiden 1992.

H. SHANKS, *So Far No Cigar,* in BARev 22(2 (1996), pp. 10-12.

IDEM, *The Enigma of Qumran: Four Archaeologists Assess the Site,* in BARev 24/1 (1998), pp. 24-37, 78.84.

G. N. STANTON, *Gospel Truth? New Light on Jesus And the Gospels*, London 1995.

H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch* (Herder Spektrum 4128), Freiburg 1994[4].

A. STEUDEL, *Der Midrasch zur Escatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{ab})* [STDJ 13], Leiden 1994.

P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1997².

J. TAYLOR, Recensione di J. J. FERNANDEZ SANGRADOR, *Los origenes de la communidad cristiana de Alejandría*, Salamanca 1994, in RB 102 (1995), pp. 403-412.

C. P. THIEDE, *Berichte über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem*, in B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (ESt NF 32), Regensburg 1992, pp. 239-245.

C. P. THIEDE – M. D'ANCONA, *Der Jesus-Papyrus. Die Entdeckung einer Evangelien-Handschrift aus der Zeit der Augenzeugen*, Reinbek 1997².

R. DE VAUX, *Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha* IA: *Die Grabungstagebücher* (NTOA SA 1A [a cura di F. ROHRHIRSCH – B. HOFMEIR], Göttingen – Freiburg/Schw. 1996.

G. J. WIGHTMAN, *The Walls of Jerusalem. From the Canaanites to the Mamluks* (Mediterranean Archaeology Supplement 4), Sydney 1993.

M. O. WISE, *Dead Sea Scrolls,* in E. M. MEYERS, in OEANE II, New York – Oxford 1997.

M. WISE – M. AREGG – E. COOK, *Die Schrifrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar mit bisher unveröffentlichten Texten* (a cura di A. LAPPLE), Augsburg 1997.

B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles. A Social-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Carlisle 1998.

A. WOLTERS, *History And the Copper Scroll,* in M. O. WISE – N. GOLB – J. J. COLLINS – D. G. PARDIE, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls And the Khirbet Qumran Site. Present Realities And Future Prospects* (ANYAS 722), New York 1994, pp. 285-295.

J. ZANGENBERG, *Hartmut Stegemann's Synthesis of the Dead Sea Scrolls,* in QC 4/1-2 (1994), pp. 93-110.

J. ZIMMERMANN, *Messianische Vorstellungen in den Schriften von Qumran*, tesi di laurea, Tübingen 1996.

B. ZISSU, *Field Graves at Beit Zafafa: Archaeological Evidence for the Essene Community?* [in ebraico moderno], in A. FAUST, *New Studies on Jerusalem. Proceedings of the Second Conference*, Ramat Gan 1996, pp. 32-40.

IDEM, «*Qumran Type*» *Graves in Jerusalem: Archaeological Evidence of an Essene Community?*, in DSD 5 (1998) [in via di pubblicazione].

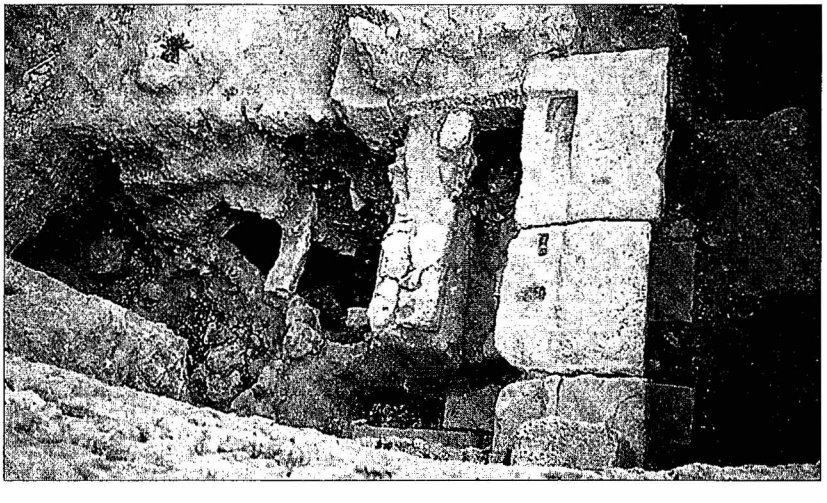
B. ZISSU – H. MOYAL, [מערב] צפאפא בית, ירושלים, in HA 106 (1996), pp. 142ss.

A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NovTSuppl 87), Leiden 1997.

TAVOLE

1. Il Monte Sion a Gerusalemme (pendio sud-occidentale). Il grosso edificio a sinistra è la *Gobat School*; il campanile appartiene alla chiesa della Dormizione. La Porta degli Esseni si trova all'interno del cimitero protestante, al margine estremo destro della fotografia.

2. La Porta degli Esseni sul Monte Sion. Sotto le grosse pietre della soglia della porta bizantina si vedono le lastre della strada erodiana, e a sinistra, verso l'interno della città, il canale di scolo della prima epoca erodiana.

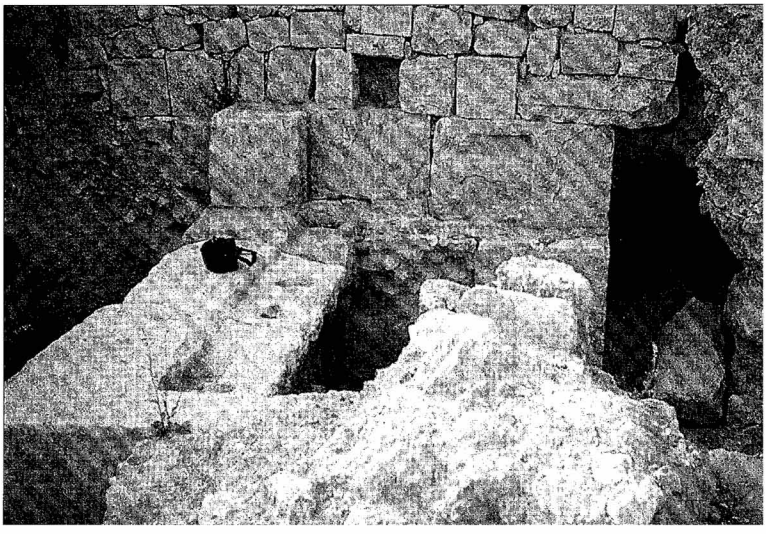


3. (sopra). Doppio bagno rituale fuori le mura della città. Nel vano a destra si sono conservati un muro divisorio e il parziale bloccaggio di un accesso.

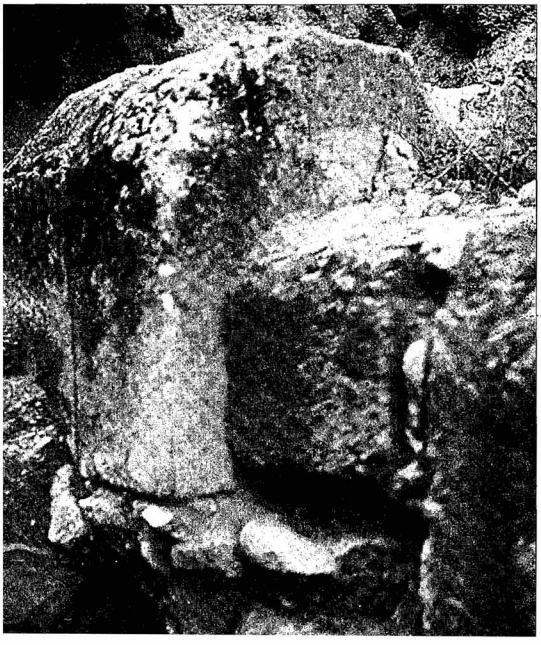
4. (a sinistra). Grande bagno rituale entro le mura della città con due accessi separati.

5. (a sinistra). La Porta degli Esseni, appena rimessa allo scoperto (1977), guardando verso nord, a destra, all'interno della città.

6. (in basso). La soglia bizantina riscavata oltre la Porta degli Esseni (1982), a destra di una delle gallerie sotterranee degli scavi effettuati da Frederick Bliss (1894/95).

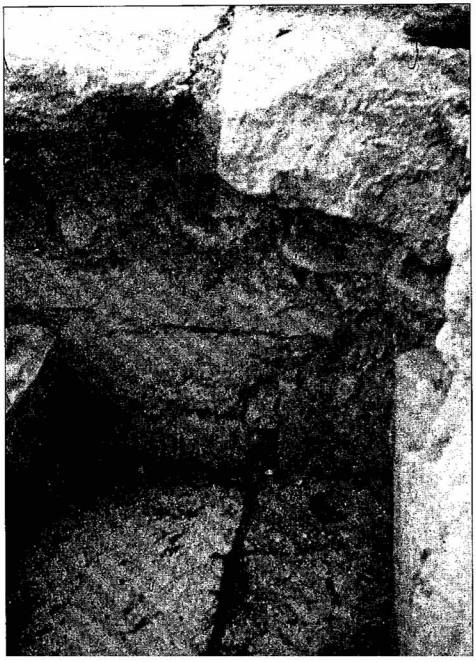


7. (sopra). La Porta degli Esseni vista dall'esterno della città (*extra muros*). La soglia più in alto è di epoca bizantina, mentre le due più in basso risalgono al tempo di Aelia Capitolina. Le due lastre appartengono, come la pietra laterale sinistra, alla porta erodiana.



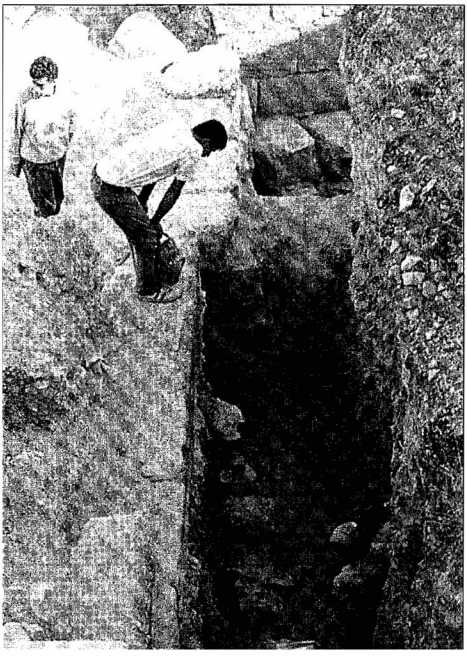
8. Pietra laterale destra della Porta degli Esseni di epoca erodiana (scavi del 1986). Dal lavoro abborracciato visibile a destra si può dedurre che questa porta venne adattata in un secondo momento alle mura asmonee.

9. La Porta degli Esseni (1982) vista dall'interno della città (*intra muros*). Si vedono il canale di scolo erodiano, originariamente coperto da lastre, la successiva sovrapposizione della porta bizantina e, in alto a destra, una lastra erodiana accuratamente lavorata.



10. La Porta degli Esseni: lastre di epoca erodiana con un incavo per il battente settentrionale della porta neotestamentaria.

11. Elementi architettonici della Porta degli Esseni, in particolare un capitello dorico.



12. Porta degli Esseni: muro esterno di epoca precedente all'esilio, subito dopo la scoperta (1985), visto guardando verso sud.

13. Grande Bagno Rituale nel «Giardino Greco»; sullo sfondo il campanile della chiesa della Dormizione.

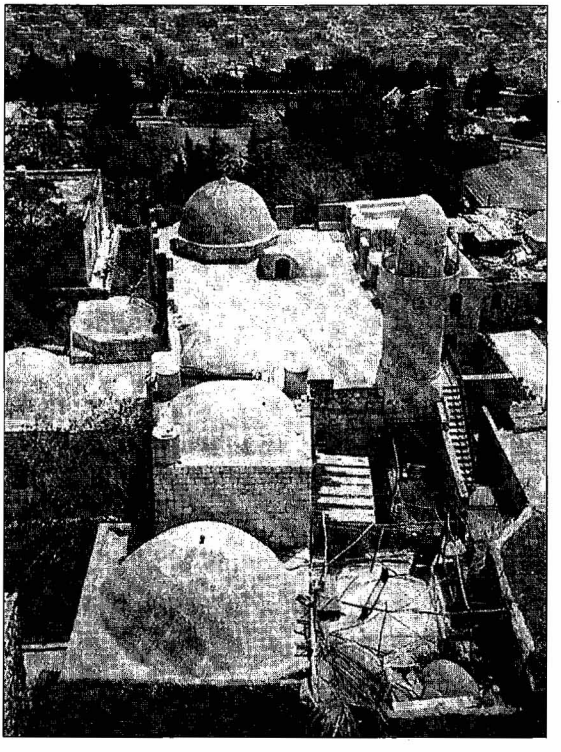
14. Veduta dal campanile della chiesa della Dormizione verso ovest, in direzione della Valle della Geenna, su gran parte del presumibile territorio del quartiere essenico. In primo piano il cimitero greco-ortodosso, sullo sfondo del «Giardino Greco».

15. (sopra). «Giardino Greco»: mura neotestamentarie della città, con stretto passaggio verso il Doppio Bagno fuori le mura, visto dall'interno della città in direzione nord-ovest.

16. (a sinistra). Conduttura scavata nella roccia per l'afflusso dell'acqua verso il Doppio Bagno rituale fuori le mura.

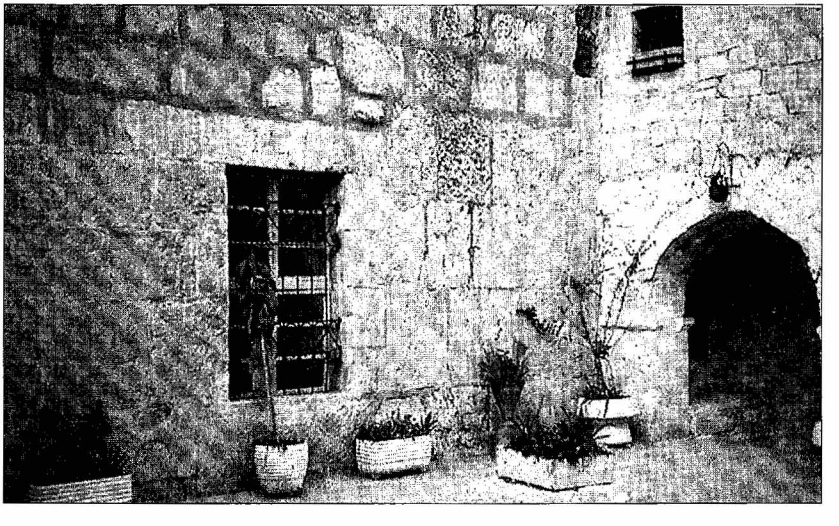
17. Chiesa della Dormizione, vista da ovest. Tra la cupola e il campanile si vede il minareto sull'edificio che viene ritenuto tradizionalmente come il Cenacolo.

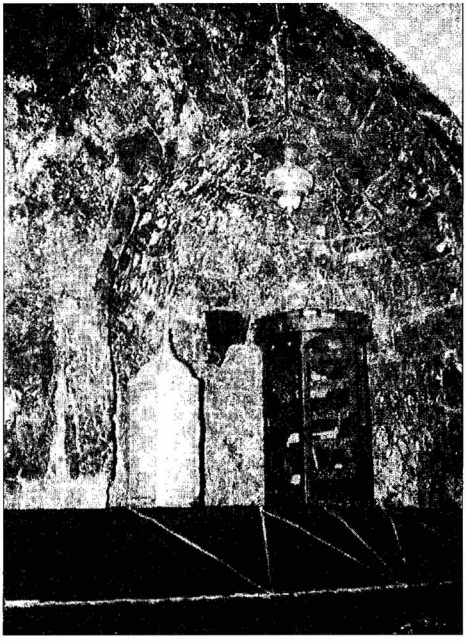
18. Scavi a nord-ovest della chiesa della Dormizione (1984): resti di modeste abitazioni di epoca neotestamentaria.



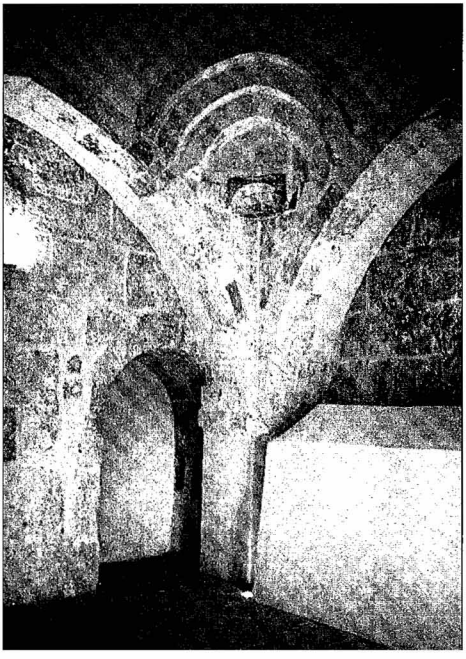
19. (a sinistra). Veduta verso est dalla chiesa della Dormizione sul tetto del luogo ritenuto tradizionalmente come il Cenacolo.

20. (in basso). Il Cenacolo. I blocchi di pietra in basso sono costituiti da lastre relativamente grandi di epoca erodiana; a destra un arco del chiostro dell'ex-convento dei francescani.

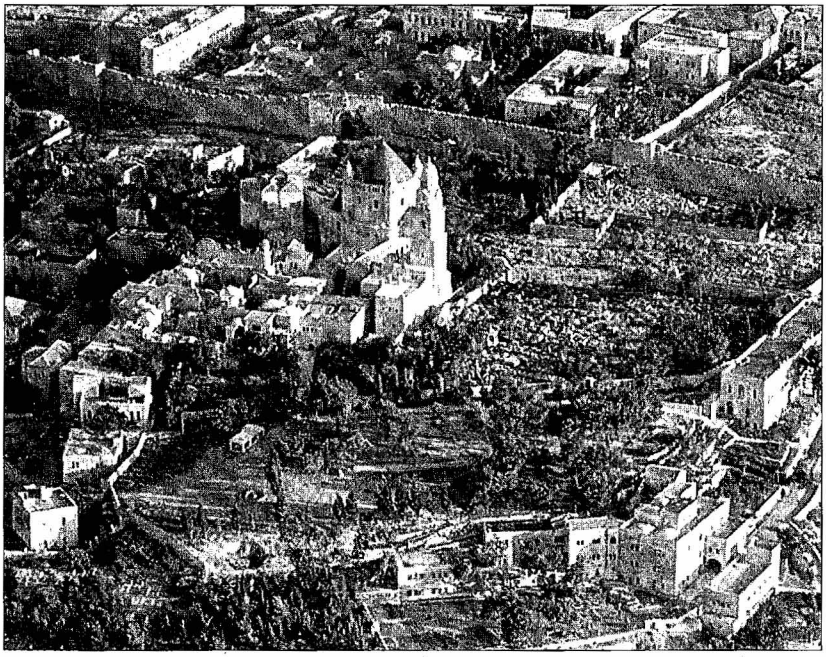




21. La cosiddetta «Tomba di Davide»: nicchia orientata verso nord della sinagoga giudeo-cristiana, con il cenotafio che risale all'epoca delle crociate e gli attuali rotoli della *Torah*.



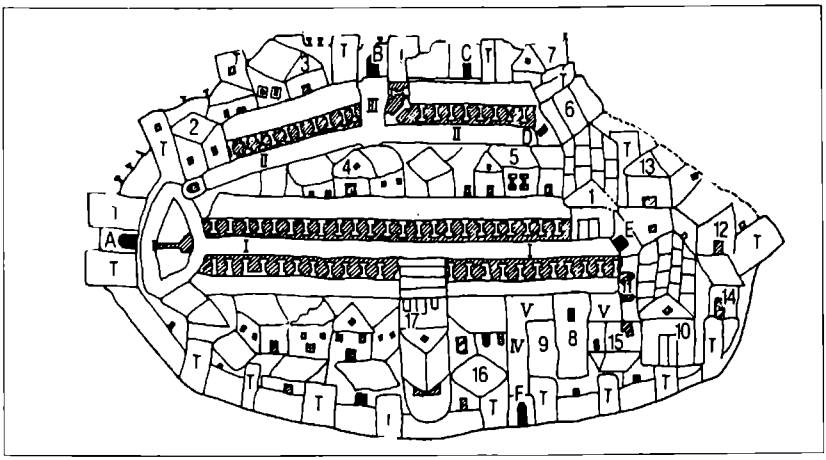
22. Cappella dello Spirito Santo: sopra il cenotafio musulmano si vede il muro esterno meridionale della basilica bizantina di *Hagia Sion*.



23. Il territorio occupato presumibilmente dal quartiere essenico a sud-ovest della chiesa della Dormizione. Si vede chiaramente il tetto di cemento sul grande Bagno Rituale nel «Giardino Greco» e il confinante cimitero protestante.

24. Mosaico di Madaba con la pianta di Gerusalemme.

25. Mosaico absidale della chiesa di S. Pudenziana a Roma.



26. Veduta schematica di Gerusalemme nella pianta di Madaba (secondo G. KROLL).

A Porta di Neapolis - Porta di Damasco - Bab el-'Amud
B Porta di Beniamino - Porta di Stefano - Porta di Maria
C Porta Speciosa Porta di Susa Porta Aurea
D Cisterna di Geremia
E Porta di Sion
F Porta di Giaffa - Bab el-Chalil
T Torri
I Strada principale e del mercato - Cardo maximus
II Via triumphalis - Tarik el-Wad - Strada della valle
III Tarik Bab Sitti Marjam - Inizio della «Via dolorosa»
IV Decumanus - Strada della Decima Legione
V Strada per la chiesa di Sion

1 Nuova chiesa della Madre di Dio «Nea Theotokos»
2 Palazzo dell'imperatrice Eudossia
3 Chiesa di Betesda
4 SS. Cosma e Damiano (?)
5 Sancta Sophia - Chiesa del Pretorio
6 Scala per la piscina di Siloe
7 Basilica della Croce - Pinnacoli del Tempio
8 «Torre di Davide» - Torre Phasael
9 Torre di Marianna
10 Basilica di Sion
11 Entrate delle porte
12 S. Petrus in Gallicantu Palazzo di Caifa
13 Chiesa di Siloe
14 Cenacolo
15 SS. Ciro e Giovanni
16 Battistero
17 Chiesa del Santo Sepolcro

INDICI

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

I. TAVOLE

Tavola 1 Il Monte Sion a Gerusalemme (pendio sud-occidentale) Il grosso edificio a sinistra è la *Gobat School*; il campanile appartiene alla chiesa della Dormizione. La Porta degli Esseni si trova all'interno del cimitero protestante, al margine estremo destro della fotografia.

Tavola 2 La Porta degli Esseni sul Monte Sion. Sotto le grosse pietre della soglia della porta bizantina si vedono le lastre della strada erodiana e, a sinistra, verso l'interno della città, il canale di scolo della prima epoca erodiana.

Tavola 3 Doppio bagno rituale fuori le mura della città. Nel vano a destra si sono conservati un muro divisorio e il parziale bloccaggio di un accesso.

Tavola 4 Grande bagno rituale entro le mura della città con due accessi separati.

Tavola 5 La Porta degli Esseni, appena rimessa allo scoperto (1977), guardando verso nord, a destra, all'interno della città.

Tavola 6 La soglia bizantina riscavata oltre la Porta degli Esseni (1982), a destra di una delle gallerie sotterranee degli scavi effettuati da Frederick Bliss (1894/95).

Tavola 7 La Porta degli Esseni vista dall'esterno della città (*extra muros*). La soglia più in alto è di epoca bizantina, mentre le due più in basso risalgono al tempo di Aelia Capitolina. Le due lastre appartengono, come la pietra laterale sinistra, alla porta erodiana.

Tavola 8 Pietra laterale destra della Porta degli Esseni di epoca erodiana (scavi del 1986). Dal lavoro abborracciato visibile a destra si può dedurre che questa porta venne adattata in un secondo momento alle mura asmonee.

Tavola 9 La Porta degli Esseni (1982) vista dall'interno della città (*intra muros*). Si vedono il canale di scolo erodiano, originariamente coperto da lastre, la successiva sovrapposizione della porta bizantina e, in alto a destra, una lastra erodiana accuratamente lavorata.

Tavola 10 La Porta degli Esseni: lastre di epoca erodiana con un incavo per il battente settentrionale della porta neotestamentaria.

Tavola 11 Elementi architettonici della Porta degli Esseni, in particolare un capitello dorico.

Tavola 12 Porta degli Esseni: muro esterno di epoca precedente all'esilio, subito dopo la scoperta (1985), visto guardando verso sud.

Tavola 13 Grande Bagno Rituale nel «Giardino Greco»; sullo sfondo il campanile della Chiesa della Dormizione.

Tavola 14 Veduta dal campanile della chiesa della Dormizione verso ovest, in direzione della Valle della Geenna, su gran parte del presumibile territorio del quartiere essenico. In primo piano il cimitero greco-ortodosso, sullo sfondo del «Giardino Greco».

Tavola 15 «Giardino Greco»: mura neotestamentarie della città, con stretto passaggio verso il Doppio Bagno fuori le mura, visto dall'interno della città in direzione nord-ovest.

Tavola 16 Conduttura scavata nella roccia per l'afflusso dell'acqua verso il Doppio Bagno rituale fuori le mura.

Tavola 17 Chiesa della Dormizione, vista da ovest. Tra la cupola e il campanile si vede il minareto sull'edificio che viene ritenuto tradizionalmente come il Cenacolo.

Tavola 18 Scavi a nord-ovest della chiesa della Dormizione (1984): resti di modeste abitazioni di epoca neotestamentaria.

Tavola 19 Veduta verso est dalla chiesa della Dormizione sul tetto del luogo ritenuto tradizionalmente come il Cenacolo.

Tavola 20 Il Cenacolo. I blocchi di pietra in basso sono costituiti da lastre relativamente grandi di epoca erodiana; a destra un arco del chiostro dell'ex-convento dei francescani.

Tavola 21 La cosiddetta «Tomba di Davide»: nicchia orientata verso nord della sinagoga giudeo-cristiana, con il cenotafio che risale all'epoca delle crociate e gli attuali rotoli della *Torah*.

Tavola 22 Cappella dello Spirito Santo: sopra il cenotafio musulmano si vede il muro esterno meridionale della basilica bizantina di *Hagia Sion*.

Tavola 23 Il territorio occupato presumibilmente dal quartiere essenico a sud-ovest della chiesa della Dormizione. Si vedono chiaramente il tetto di cemento sul grande Bagno Rituale nel «Giardino Greco» e il confinante cimitero protestante.

Tavola 24 Mosaico di Mabada con la pianta di Gerusalemme.

Tavola 25 Mosaico absidale della chiesa di S. Pudenziana a Roma.

II. FIGURE NEL TESTO

1. Gerusalemme al tempo di Gesù (B. PIXNER , ZDP 95, 1979). 34
2. La scarpata rocciosa della collina sud-occidentale di Gerusalemme (C.R. CONDER, PEFQS 1875). 37
3. Pianta prospettica del quartiere essenico di Gerusalemme (R. RIESNER). 38
4. La Porta degli Esseni secondo gli scavi di F. J. BLISS (PEFQS 1895). 43
5. La Porta degli Esseni in epoca erodiana (D. CHEN, ZDPV 105, 1989). 45
6. Scavi presso la Porta degli Esseni (D. CHEN, ZDPV 105, 1989). 46
7. Differenti localizzazioni della Porta degli Esseni da parte di Y. YADIN (1972 e 1985). 54
8. Doppio bagno rituale fuori delle mura (R. REICH, 1980). 61
9. Grande bagno rituale nel «Giardino Greco» (F. M. ABEL, RB 14,1911). 61
10. La grotta 3 di Qumran (3Q [D. CHEN, RQ 11, 1983]. 67
11. Scavi sulla collina sud-occidentale. 77
12. Edifici di epoca neotestamentaria sul Monte Sion. Pianta degli scavi e ricostruzione (D. CHEN – B. PIXNER, 1991). 78
13. Planimetria di Aelia Capitolina (B. PIXNER, ZDPV 95, 1979). 87
14. Sezione e proiezione orizzontale del Cenacolo. 89
15. Muro orientale del Cenacolo (secondo L. H. VINCENT, 1922). 90
16. Graffiti provenienti dalla «Tomba di Davide» (secondo E. TESTA). 93
17. Pianta della basilica bizantina di Hagia Sion (secondo M. GISLER, HIL 79, 1935). 111
18. Pianta della chiesa dei crociati di S. Maria in Monte Sion (secondo D. CHEN, 1990). 112
19. L'insediamento di Qumran (secondo G. KROLL). 169
20. Dintorni di Qumran con le grotte dei manoscritti (secondo G. KROLL). 171
21. Una casa d'abitazione nella Nuova Gerusalemme di 11QJN (secondo M. CHYUTIN, 1997). 179
22. Gli scavi presso l'edificio della chiesa della Dormizione (H. RENARD, HIL 44, 1900). 197

INDICE ANALITICO

1. INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE E DI ALTRE FONTI ANTICHE

1. Antico Testamento

Genesi (Gn)
22 193

Esodo (Es)
24.8 131

Levitico (Lv)
12 28

Numeri (Nm)
11,25-30 131
32,42 177
35,4ss. 55

Deuteronomio (Dt)
2,14ss. 63
12 28
23,10-15 63
23,11ss. 63
23,13-15 64,180

Giosuè (Gs)
3,4 55
15,61 20
15,61ss. 68,177
15,62 20

Giudici (Gdc)
8,11 177

Secondo libro di Samuele (2 Sam)
5,7 132
6-7 132
7,11-14 132
7,12 139
7,13ss. 132

Primo libro dei Re (1 Re)
2,10ss. 132

Secondo libro dei Re (2 Re)
4,10ss. 95
17,5ss. 42
22 28

Primo libro delle Cronache (1 Cr)
28,11,LXX 95
28,20,LXX 95

Secondo libro delle Cronache (2 Cr)
9,31 132
26,9 36
26,10 166

Esdra (Esd)
3,15ss. 132

Neemia (Ne)
2,13 36
2,15 36
3,6 182
3,12ss. 36
3,14 63
12,31 36
12,39 182

Tobia (Tb)
3,10 95
3,11 95

Primo libro dei Maccabei (1 Mac)
1,33-26 132
4,37ss. 132
10,21 165
14,36 132

Secondo libro dei Maccabei (2 Mac)
4,33ss 165
6,7 156

Salmi (Sal)
14,7 132
50,2 132
59,15 102
87,7 135
89,4 132
110,1 92,113
132,12 132

Isaia (Is)
1,8 100,113
2,1-5 133
2,3 133,137,200
10,34-11,5 188
11,1 75
11,2 188
25,6ss. 141
60,3 135
60,21ss. 75
61,1-4 75

Geremia (Ger)
35,12-19 63,170
31,31-34 72
31,38-40 72
31,40 72

Baruc (Bar)
6,43ss. 186

Ezechiele (Ez)
4,12-15 180
47,1 73

Daniele (Dn)
6,11 95
11,39 166

Gioele (Gl)
3,1-5 131
3,5 131
4,18 73

Amos (Am)
9,11, 133,136,189
9,11ss. 135,190

Michea (Mic)
3,10 86
3,12 107
4,1ss. 133
4,2 133
7,2 126

Zaccaria (Zc)
14,8 73

2. Apocrifi e pseudepigrafi

Primo libro di Enoc (1 Hen)
1,9 186
26-27 133
26,1-4 73
26,2 73,74
26,2ss. 74
27,1-4 74
38,2 126
53,6 126
90,24-26 74
103,3ss. 186
105,1 186

Libro dei Giubilei (Jub)
1,1 17,130
1,28 133
4,25 133
4,26 133
6,17-19 130
14,20 130

Vite dei Profeti
6 139
8 139
10 139
13ss. 138
14 138
16ss. 139
21 139

Storia dei Recabiti
3-15 63

Baruc Siriaco (Syr Bar)
10,5 194
13,1 194
21,2 194
25,2 194

Testamento di Levi (TestLevi)
18,2ss. 154

3. Scritti di Qumran

Documento di Damasco (CD)
1,12 131
3,20 184
3,18-4,4 26
4,20ss. 159
5,6ss. 25
6,5 69
6,11-7,6 64
6,11-14 26
5,19 69,72
7,6 63
7,6ss. 18
7,14-19 69
7,15 69
7,16 135
7,18-20 21
7,19 69
8,21 69,72
9,11 18
10,6 189
10,21 18
11,5ss. 18
11,13-17 159
11,17-22 26
12,1ss. 64,178
12,19 18
12,23 18
13,2 189
13,7-12 143
13,20 18
13,27 [B] 163
14,1 163
14,3 18
14,4 129
14,6 129
14,9 18
19,2 18
19,33 72
19,34 69
20,12 69,72

Regola della Comunità (1QS)
1,10 159
1,13.15 156
1,16-2,25 130
1,28ss. 148
2,23 142
3,9-11 62

4 190
4,6 162
4,23 184
5,3 146
5,7-11 151
5,13 64
5,23ss. 148
6,1 130
6,1-6 155
6,6-8 154
6,13-23 144
6,14-22 142
6,14 145
6,16-22 142
6,24ss. 145
7,9-10,14 27
8,1 104
8,5-9 134
8,11 162
9,3-5 26
9,7 142
10,1-3 154

Regola dell'Assemblea (1QS[a])
1,7 189
1,16-20 142
1,25 134
2,17-22 155

Benedizioni Sacerdotali (1QS[b])
4,27ss. 154

Rotolo della Guerra (1QM)
3,5ss. 63
3,11 81
4,10 134
6,14ss. 57
7,6 55
7,6ss. 64,180
7,7 53,55
7,9ss. 30
7,12-14 31
12,12-15 31,132
19,5 132

Inni (1QH)
4,5ss. 58
6,15 75
6,25-28 134
8,6 75
8,10 75
12,4-7 154
17,15 184

Abacuc, pesher su (1QpHab)
2,7 131
7,2 131
8,8-13 25
9,4 25
11,2-8 21
12,7-9 25
12,8ss. 177

1Q25
91,1 132
11,1 132

1Q32 31,132

1Q24 31,132

Rotolo di Rame (3Q15)
1,1-6 72
1,9-12 68
1,13-15 199
2,7ss. 71
2,10-12 71
2,13-15 71
4,1ss. 71
4,13-5,14 68
4,13ss. 177
5,1ss. 177
5,5 178
5,12 177
5,13 177
6,14-7,1 177
8,10 55
8,14 55
9,1ss. 177
9,14ss. 129
10,3ss. 69
12,10-13 68

4QFlorilegium (4QFlor)
1,1ss. 134
1,6ss. 191
1,10-13 132,135
1,12 133,135

4QLevi[b] ar 175

4QMiqsat Ma'ase ha-Torah (4QMMT)
B 60-62 28
C 18ss. 66
C 27 191

4QMidrEschat[ab]
166

Naum, pesher su (4QpNah)
1,2-8 166

4QPs[a]
2,9-12 184
2,26-3,2 184
3,2-5 22
12,1-15 132

4QS[d] 26

4QTob 95

4Q159 18

4Q161/8-10 188
4Q213a/3-4 175
4Q225 193
4Q285/5 188
4Q320-330 29
4Q342 175
4Q344 175
4Q374 190
4Q394-399 66
4Q417 189
4Q448 165
4Q500/1 188
4Q502 65,148
4Q503 154
4Q511 152
4Q513 24
4Q523 165
4Q554 178
5Q15 129
7Q2 186
7Q3 188
7Q4 186
7Q5 160,186,187,188
7Q15 187
7Q19 188

3Rotolo del Tempio (11QMiqd)
6,6 178
13-28 157
18,10-19,9 130
30-46 30
32-33 57
45,3ss. 62
46,13-51,10 64
46,13-16, 52,56,57,58, 179,180
46,13ss. 53,55,63
46,14 58
46,16ss. 150
47,9-11 180
57,17-19 159

Rotolo dei Salmi (11QPs[a])
12,1-15 31,132

Nuova Gerusalemme (11QNJ)
10,1ss. 95,178

4. Nuovo Testamento

Matteo (Mt)
2,22 22,167
5,22 74
5,29 74
5,30 74
5,43-48 159
10,28 74
11,18 139
15,1-20 159
18,9 74
19,4-6 159
19,12 159
19,24 48
21,5 133
21,12-17 134
21,17 149
22,16 24
22,23-32 125
23,15 74
23,33 74
24,27 154
24,30 154
26,6 149,150,159
26,26-28 159
26,28 85
26,58 15

Marco (Mc)
3,6 24
6,52ss. 160,186,187
6,52 187
6,52-53 187
7,1-23 159
9,43 74
10,6-9 159
11,1 149
11,11ss. 149
11,15-17 134
12,1-12 188
12,13 24
14,3 150,159
14,13 85,150
14,14 96
14,15 114,178
14,16 85
14,25 141
14,54 15
14,58-62 134
15,43 8
16,5 185

Luca (Lc)
1 8
1-2 139
1,15 139
1,32 136
1,46-50 152
1,68-79 152
2,4 136
2,14 152
2,22 28
2,25 8,125

2,27-38 8
2,29-32 125,152,161
2,34ss. 125
2,38 8
3,23-38 136
6,27-36 159
7,33 138
10,38 159
11,33-36 161
12,5 74
14,5 159
16,8 158
17,35 146
19,29 149
19,40ss. 139
19,45ss. 134
21,24 139
22,10 85
22,12 114,178
22,15 196
22,20 131
22,29 131
22,54 15
23,31 139
23,51 8
24,13 100,182,200
24,18 100
24,50 149

Giovanni (Gv)
1,28 70,191
1,35 188
2,14-16 134
10,23 95
11,1 149,159
11,18 149
12,1 149
12,15 133
18,15 15
19,25 100
19,39 185

Atti degli Apostoli (At)
1,1-5 146
1,6 94
1,12ss. 85,119
1,13ss. 94,100
1,13 9,94,95,96,97, 110,113,114,126,178
1,14 95,157
1,15-26 142
1,15 94,95,142
1,17 142
1,21ss. 142
1,23 142
1,25 142
1,26 142
2,1-13 127,131
2,1-4 94
2,1ss. 113,146
2.5-11 135
2,5ss. 130
2,5 125
2,9-11 127
2,11 128
2,13-17 131
2,14-36 160
2,14ss. 94
2,14 131
2,17-21 131
2,29 88,139
2,30 139
2,34ss. 113
2,36 131
2,38 149ss.
2,42 144,146,153,155
2,42-47 145
2,44 146
2,44ss. 102,144,189,194
2,44-47 147
2,46ss. 152
2,46 153,155
2,47 146
3,1 153
3,11 95
4,32-35 145
4,32 144,146
4,34ss. 144
4,36ss. 146,189
5,1-11 144,146,148, 189
5,4ss. 145
5,4 144
5,6 148
5,9 145
5,10 148
5,11-14 145
5,12 95
5,30 139
6,1 96
6,1-6 147
6,7 124,128,163
6,9 194
6,13ss. 126
7,1-53 190
7,52 126
8,1 126
8,2 126
9,10 126
9,36 148
9,37 94
9,39 94,148
10,2 145
10,9 154
12,1ss. 85
12,5 154
12,12-14 95
12,12ss. 147
12,12 96,116,154
12,13 96
12,17 96
13,1 60,128
13,4-12 127
13,5 96
13,13 96

15,5 122
15,13-21 125,161,189
15,16-18 190
15,16ss. 135,136
15,37 96
16,13 95
16,14 145
16,16 95
16,25 154
17,4 145
18,24ss. 192
19,13 128
20,7 94
20,8 94
20,18 143
21,9 148
21,15-18 97
22,3 124
22,12 126
22,14 126
23,8 125
26,18 142
28,23-28 135

Lettera ai Romani (Rm)
3,20 191
3,28 191
9,33 133
11,25ss. 133
11,26 133
15,26 147

Prima lettera ai Corinzi (1 Cor)
1,2 134
7,5 146
10,32 134
11,20 146
11,22 134
14.23 146
14,36 134
15,9 134

Seconda lettera ai Corinzi (2 Cor)
1,1 134
6,14-7,1 139
11,22ss. 192

Lettera ai Galati (Gal)
1,11-16 122
1,13 134
2,10 147
2,16 191
3,10 191
3,13 139
4,3 191
4,9ss. 191

Lettera agli Efesini (Ef)
1,3-14 152
5,8-11 151

Lettera ai Filippesi (Fil)
3,4-16 122

Lettera ai Colossesi (Col)
1,12-14 152
2,16-18 128
2,20 191

Prima lettera a Timoteo (1Tm)
3,16-4,13 186
5,3-16 148

Lettera agli Ebrei (Eb)
12,22 133

Lettera di Giacomo (Gc)
2,2ss. 97
2,7 150
3 190
3,6 74

Prima lettera di Pietro (1Pt)
1,3-5 157
2,6 133
2,24 139
5,1-4 143
5,3 142

Lettera di Giuda (Gd)
14ss. 186
14 136

Apocalisse di Giovanni (Ap)
7,4-8 190
14,1 133

3. Letteratura rabbinica

MISHNA

Shabat (Shab)
23,4 182

Shekalim (Shek)
5,6 27
8,2 60

Gittin (Git)
9,8 81

Tamid (Tam)
1,1 56

Middot (Mid)
2,2 62
4,5ss. 178

TOSEFTÂ

Megilla (Meg)
3,6 (224) 194

TALMUD GEROSOLIMITANO

Ta'anit (Ta'an)
4,2 (68a) 63

TALMUD BABILONESE

Berachot (Ber)
9b 81

Shabat (Shab)
25b 56
118a 63

Joma (Jom)
69a 81

Beza (Bez)
14b 81

Rosh ha-Shana (RH)
13b 81

Baba Bathra (BB)
25a-b 58

Sanhedrin (Sanh)
17b 56
23a 81
30a 81

ABOT DE-RABBI NATHAN (ARN)
A 5 29
B 10 29

MIDRASHIM

Genesi rabbà (GenR)
98 63

Esodo rabbà (ExR)
22 108

Cantico rabbà (CantR)
7,2 108

Midrash Qoelet (MidrKoh)
9,9 81

PESIQTA DE-RAB KAHANA
49b 108

6. Scrittori giudeo-ellenistici

PSEUDO-ARISTEA
106 50

FILONE D'ALESSANDRIA

Apologia pro Iudaeis (Apol)
14 18,64

De vita contemplativa
80 152

Quod omnis probus liber sit (Omn Prob Lib)
75 18,26,175
76 18,50

GIUSEPPE FLAVIO

Bellum Judaicum (Bell)

I
78-80 21,31
78 128
88-98 166
178-80 21
269 22
300 22
370-380 22

II
8,14 125
112ss. 60
113 22,125,128
119 146
120 64
123 30
124 18,50,181
128 58,154
129 185
130 27
131 30
133 27
136 185
137 30
128 64
141ss. 162
143 24,145
148 58
149 62,180
150 64
340 74
387 68
562 80
567 80

IV
137 132

V
139 42
140 74
142-148 32,42,181
142ss. 42
144 86
144ss. 58
145 9,15,47,51,53,55, 56,57,58,74,81,181, 182
147 33

185 95
215ss. 178
252 74
410 74
505 74

VI
363 74
401 74

VII
1-3 45
217ss. 194
219 99
377 194
401 99
407-409 99

Antiquitates Judaicae (Ant)

VIII
61-65 132

XII
237 165
387 165

XIII
372-383 166

XIV
364 22
458 22

XV
121-147 22
300ss. 22
320 29
371 24
373-378 24
373 31
390 30,57
420ss. 30

XVII
346 80,125
345-348 60

XVIII
19 26
20 28,128

XX
199-203 100
216-223 57
222 44
237 165

Contra Apionem (CAp)
II 48 26

Vita
7 182

7. Scrittori greci e romani

PLINIO IL VECCHIO

Naturalis Historia (Nat Hist)
V 17,4 19,64,173

PLINIO IL GIOVANE

Epistulae (Ep)
X 96 151

SINESIO DI CIRENE

Trattato su Dione Crisostomo
3,2 19

8. Letteratura cristiana antica

ALESSANDRO DI CIPRO

De inventione Sanctae Crucis (PG 87)
4041 100
4044 100

ARMENO, LEZIONARIO (Baldi)
481 119

BAR HEBRAEUS

Chronica Ecclesiastica (Chron Eccl)
III 22ss. 106

PSEUDO-CIPRIANO

De montibus Sina et Sion (De Mont)
3 195
13 140

CIRILLO D'ALESSANDRIA

Commentarius in Michaeam prophetam
36 86

CIRILLO DI GERUSALEMME

Lettera (VigChr 40, 1986) 88

Catecheses (Cat)
16,4 116
16,18 86

PSEUDO-CLEMENTE

Homiliae (PsClemH)
I 1ss. 128
III 25 128

CONONE DI NAZARET, martirio di (PO 21)
112ss. 106

DIDACHÈ (Did)
9-10 155

DIDASCALIA APOSTOLORUM
V 12-18 157

DOCTRINA ADDAI (CSCO 367)
200ss. 119

EPIFANIO DI SALAMINA

Ancoratus
40,3 115

De mensuris et ponderibus
14 98,100,194,196
15 194

Panarion
19,1ss. 153
29,7,8 98,194
30,2,7 98,194
46,5,5 115
51,26-27,3 157
51,57 196
66,20 103
70,10 103

EUCHERIO DI LIONE

Ad Faustum
4,6 92

EUSEBIO

Demonstratio Evangelica (Dem Ev)

I
4 86,118,237,200

III
5 100

VI
13,17 86

Historia Ecclesiastica (HE)

II
23,17ss. 63

III
5,2-4 194
5,3 98,194
11 100
22 100
32 100

IV
1,3 104
4 100,101
5,2 100,101
5,3 103,105,139
6 101
6,3 102
22 100
22,5 68
26,13ss. 102

V
12 101

VI
11,2 102

Onomasticon (GCS 11/1)
38 138
74ss. 138

Praeparatio Evangelica (Praep Ev)

VIII
1 18
6 64
11 94
12 94

Commentarius in Psalmos 58
LXX (PG 23)
541 102

Theophania
IV 24 101

EUTICHIO D'ALESSANDRIA

Annales (CSCO)
471 106
472 99

Testo arabo (Baldi)
492 117

EUTICHIO DI COSTANTINOPOLI

Sermo de Paschate
1ss. 116

GIOVANNI GRISOSTOMO

Adversus Judaeos
V 11 107

GIROLAMO

Epistulae
53,8 119
108,9 109
108,12 150

Commentarius in Sophoniam
I 15ss. 106

GIUSTINO MARTIRE

Apologia I
61 151

GREGORIO DI NISSA

Epistulae
3,10 108
3,24 108

IPPOLITO DI ROMA

Refutatio (Ref)
IX 18,2-28,2 143
IX 26 50

Traditio Apostolica (Trad Apost)
3,4ss. 143
26-30 155
40 151

MELITONE DI SARDI

Peri Pascha
7 138
92-94 138
98 102

MODESTINO

Digesta
XLVIII 8,11,1 103

NILO DI ANCIRA

Tractatus de monastica exercitatione
3 63

ORIGENE

Commentarius in Matthaeum
86 (26,27) 118

Frammento 511
II/III 105

Contra Celsum
V 33,20-28 118,138

OTTATO DI MILEVI

De Schismate Donatistarum
3,2 86,194

SUDA
E 3123 63

TERTULLIANO

De Idolatria (De Idol)
19,1ss. 151

VITTORINO DI PETTAU

Tractatus de fabrica mundi
3 157

9. Relazioni di pellegrinaggi

EGERIA

Peregrinatio
31,1ss. 116
39,5 109,118
47,3ss. 109,110

PIETRO DIACONO (CSEL 29)
108 141

PELLEGRINO DI BORDEAUX

Itinerarium
16 107,117

PELLEGRINO DI PIACENZA

Itinerarium
25 86

TEODOSIO ARCIDIACONO

De situ terrae sanctae (CSEL 39)
7 96
10 116

10. Iscrizioni e papiri

Corpus Inscriptionum Judaicarum (CIJ)
I 694 95

Papiri di Murabba'at (Mur)
45,6 19

Papiri di Ossirinco (POxy)
840 62

II. INDICE DEI NOMI E DELLE COSE

Abacuc, commentario (1QpHab) 176,177
Abu Tor (Gebel) 73,74
Adamo
  Apocalisse 105
  Libro etiopico 105
  Testamento 105,115
  tomba 104,105,140
  Vita di Adamo ed Eva 105
Adriano 86,99,194
  Gerusalemme 99
  giudei 102
Aelia Capitolina 39,41, 86ss.,101, 103,138
  e giudei 86ss.,102,103
Agape-banchetto 155
Agrippa I 32,40,84,96, 147
Agrippa II 44
Ain Feschcha 57
Alessandria 137
Alessandro di Cappadocia 102
Alessandro Janneo 21, 166
Amorrei 193
Anania di Damasco 126
Anania (cristiano di Gerusalemme) 144,145, 146,148
Anna 15
Antigono 22
Antiochia 166
Antiochia (comunità cristiana) 88
Antioco III 128
Antioco IV 166
Antipa 60,128
Antonia, Torre 32
Antonino Pio 102,103, 104
Anziani (cristiani) 104, 143
Apollo d'Alessandria 192
Apostoli, concilio degli 97,135,189,190
Aqedat Jizchak 193
Archelao 22,60, 80, 125,167
Aristobulo I 31
Aristobulo II 165
Armeno, Lezionario 119,120
Aronne 165
Ascensio Isaiae 70,191
Ascesi (dei primi cristiani) 148
Asidei 17
Asmonei 21,22,23,24, 28,42,132, 166,177
Augusto 173

Baalschemtov (rabbino) 197
Babilonia 69,128
Bagni rituali 19,56,59-65,71,76, 149,167,173,180,181,182,183, 198,199
Banchetti, celebrazioni di (nella comunità primitiva) 151,154
Bar Kôkhebâ 75
  rivolta di 86,100,101, 103,104, 105,106,111,113,120,140,176, 193-194,195
Barnaba 96,146
Barsabas (*v.* Justus Barsabas)
Baruch (siriaco) 194
Battesimo
  cristianesimo primitivo 105ss., 149ss.

Giovanni, parenesi di 150-151
Ippolito 151
Battezzatori, gruppi di 127,161,190
Beit Safafa 183
Benedictus (di Zaccaria) 152
Betania 159,181,191
bagno rituale 149,150, 181
Bethso 32ss.,51-58,60
localizzazione 51-55,180,181
nome 51
Boethos 29,156
Boethusiani 24,156

Caesarea Maritima 148
Cafarnao 200
casa di Pietro 94
Caifa 15,85
Cairo
sinagoga 179
Canti
comunità primitiva 152
Qumran 152
terapeuti 152
Cedron 32,73,74,114,118
Celibato
cristianesimo primitivo e 148,159
Cenacolo
archeologia 10,11,111ss.,198
cappella dello Spirito Santo 196
costruzione bizantina 91,190,116, 196
e crociati 88ss.,110,116
e testimonianze neotestamentarie 9,82,84,85
e Ultima Cena 116,117,118,119, 131,157,158
sala del "piano superiore"
(*v.* Piano superiore)
siriaco 116
sul Monte Sion 114ss.,120,157, 178,195,199,200
tomba di Davide (*v.* Davide, tomba di) tradizione 114ss.
Cesarea Marittima 148
Chasîdîm 63
Chiam el-Sagha 79,182
Chorvat Ha-Moza 181
Christ Church 10
Cipriano (Pseudo-)
De montibus Sina et Sion 140,195
Cirillo di Gerusalemme
giudeo-cristiani 116.117
Clemente di Roma 8,128
Clemente (Pseudo-) 8,128
Cleopa 99,100
Colossesi, idee erronee 128
Comunanza dei beni
comunità primitiva 85,129,144-148,189
esseni 80,177,189
Comunità, Regola della (1QS) 8,62,64,130,144,145,148,151,153, 156, 160,162,190
Comunità primitiva primo centro della 94,113,114,117,120,125,129, 140ss.,141,152,154ss.,162ss., 193ss.,195,198
Conone di Nazaret (martire) 106
Corinto (comunità cristiana) 192
Costantino (imperatore) 85,100, 105,106,109
e giudei 102,107,108,113
Cristologia 164,192
Cromlech 76,170
Cultura religioso-letteraria (giudaica) 193

Damasco 142,153
cristiani 70,142-143
Documento di 63,64,69, 129,143, 179
esseni 126
territorio 69ss.,125,166,177

Davide
città di 10,75,132,140
palazzo di 107,108
tomba di (Monte Sion) 10,88ss., 92,110,113,139,196,197
graffiti 92ss.
nicchia 91ss.,113
sinagoga 92,107
v. anche Gerusalemme Re, tombe dei
Davidica, dinastia 132ss.
Decio, persecuzione di 106
Didachè
preghiere eucaristiche 155
Didascalia, versione siriaca 119
Divino, servizio (nella comunità primitiva) 94
Doctrina Addai 119
Dodici patriarchi, testamenti dei 139
Dodici presbiteri, collegio di 104ss.
Domestiche, comunità 153
Dominus flevit , chiesa del 195
Domus-ecclesia 94
Dormizione, chiesa della 10,59,60, 71,76,84,115,199
Dura Europos 91

Ebioniti 70,139,147,163
Islam ed 148,163
Ebrei (primi cristiani) 96,147
Ebrei, Lettera agli
Qumran 151,192
Egeria 109,116,118
Egesippo 63,68
fonti 98,99
Eleazar Ben Zadoch (Rabbi) 58,194
Eleazaro 174
Elena, regina di Adiabene 32,33
Ellenisti (primi cristiani) 147
Elymas (Bar Jesus) 127
Emmaus-Nikopolis 181,182,199
Empio, sacerdote 165
En Gedi (Engaddi) 20,172,173
En el-Ghuweir 79,182
Enoc, libri di 17,25,72ss.,126,133, 165
in greco 186
Epifanio di Salamina 107ss.,115, 195,196
fonti 98,99,100,153,194
Epigrafico, materiale 79-80
Erma, Pastore di 128
Erode il Grande 22,23,24,28,31,41, 44, 49,50,51,56,57,79,167,178
Erode, palazzo superiore di 41,60
Erodiani 24,160
Eshtemoa (Giudea meridionale) 91
Esichio di Gerusalemme 114,119
Esseni
antiche notizie 19
apocalittico, movimento 165
ascesi 139,148,163
Asia Minore 127-128
bagni rituali 59
canti 152ss.
celibato 64,65,80,159
comunanza dei beni 80,144ss.
convertiti 122ss.,162ss.,192,193
cristianesimo primitivo 7,82-83, 122ss., 125,149,162
Damasco e gli 125,166ss.
Davide, promessa di 131-137,155
diaspora 127
diffusione 18
donne 64
Erode il Grande 24ss.,50ss.
esilio 20,69,166
futuro, attesa del 31,129,163,167, 178
Gerico 79,174,177,184
Gerusalemme 17ss.,25,28,69ss.,

71ss.,81, 122,127,167,176-184
gnosi 164,192
latrine 52ss.,62ss.,179
Lettera (falsa) degli 185
lino, abiti di 30,185
matrimonio 18
Mediterraneo 127
Messia 125,154,163
monachesimo cristiano (primo) e 148
Mosè, speculazioni su 136
nome 126,174-175
novizi 64
numero 18
Nuova Gerusalemme 31,57,72, 178ss.
Nuovo Testamento? 7
odio dei nemici 159
paradiso 184
Pentecoste 130ss.
piantagione escatologica di Dio 75
povertà 146
pratiche astrologiche e magiche 127,163
preghiera 27
profezia 128
orientamento preghiera 154
tempi preghiera 153ss.
proseliti 128
pseudoepigrafi 141
purità rituale, leggi 26ss.,50ss.,59, 62, 150
rabbinica, letteratura 27,29
recabiti 62,63,170
Roma? 128,193
Sabato 159
sacerdoti 125,163
sacrifici 21ss.
samaritani 99,127
scisma essenico 165
silenzio 26-27,81
Sion, profezia di 132
solare, calendario 18,29,140,156ss.
Spirito Santo 8
Tempio 25-31,132,178ss.
tombe 76,79,183,184,195
Transgiordania 21,70,153,177
Vangelo di pace (falso) 185
vegetariani? 24
Esseni, Porta degli 9,15,32-51,53, 59,60,71, 80ss.,181,182,198, 200
archeologia 33ss.
Giuseppe Flavio 9,15,47,49,181, 182
nome 47-51
ricerca 33ss.
Eucherio di Lione 92
Eudossia 96
Ezechia (re) 42
Ezechiele 17

Farisei 79,122,124,151-152,160,166
Filippi
sinagoga 95
Filone d'Alessandria
De vita contemplativa 127
esseni 80,123,127,175
Gamaliele il Vecchio 124
Gamla
sinagoga 91
Gareb 72
Gebusei 132
Geenna, valle della 10,33,41,50,71, 73,74,108
Genesaret 200
Geremia 63,72,186
Gerico 20,59,174,177
tombe 79,184
Gerusalemme
Acra 132
Anastasis (Risurrezione), chiesa della 92
Cittadella 33,41,52,53,60,86

collina sud-occidentale 15,33,71, 72,73,75,77,79,81,83,84ss.,113
Damasco, Porta di 182
distruzione 74,85,100,139,194
Eudossia, mura di 86
Gennath, Porta di 32
Giaffa, Porta di 10
latrine 179,180
Letame, Porta del 35,39
Maghrebini, Porta dei 48ss.
Mahane, quartiere di 71,75
Marco, chiesa siro-ortodossa di 116
mura 32ss.,40,41,44,46,47,58ss., 84,181
Muro del Pianto 48
Nigrizia, istituto della 59,76
Ofel 32,25
Pisa, Porta di 48
prime mura 32,33,35,39,42,116
Qumran 165ss.
Re, grotte 35
Re, tombe dei 88,132,138
Redentore, chiesa (armena) del 15,41,85
Salomone, piscina di 32,35
S. Pietro in Gallicantu 10,11,85
santità 55ss.,58,65,81,179
seconde mura 32
Sion, Porta di 49
terze mura 32,33,35
University College 12,199
Valle, Porta della 36
Gesù
allegorie 188
apocalittica, visione 188
celibato 159
esseni 158ss.
famiglia (*v.* Signore, parenti del)
mangia insieme ai pubblicani 159
nemici, amore per i 159
nome 150
povertà 146
purità rituale, leggi 159
Sabato 159
sapienza 189
Sion, tradizioni di 196
solare, calendario 156
tradizione 8
Gesù (figlio di Thebutis) 68
Getsemani 15,115,116,195
Giacomo (fratello del Signore) 63,68,96ss.,100,101,103,135, 143,176,189
cattedra 141
Lettera 97,136ss.,150,190
Qumran 136
Giaffa 94,148,154
Gihon, fonte di 73
Gionata il Maccabeo 20,70,165
Giovanni 153
Qumran 160,161
Giovanni II di Gerusalemme 91, 108,109,110,119
Giovanni Ircano 20,166
Giovanni il Battista 188
battesimo 150
discepoli 127,191,192
Giovanni l'Esseno 80
Giovanni Marco 96ss.,116,147
Giubilei, libro dei 17,130,133,156
Giuda, deserto di 175
Giuda
Lettera 136,186
Qumran 136
Giuda Ciriaco 101,103,104ss.
Giuda l'Esseno 31
Giudeo-cristiani 160,192
esseni 9,16,31,125ss.
farisei 122
Gerusalemme 97ss.,102,106,110, 113,115,116,117,120,126,141,195

Nordafrica 195
Roma 128
sinagoghe 95,97,98,108
Siria 152
vescovi 101,104,105,144,194
Giuliano l'Apostata 88,107
Giulio Africano 104
Giuseppe 99
Giuseppe detto Barnaba 146
Giuseppe Flavio
esseni 79,80,123
Gerusalemme 181
Giusto di Gerusalemme 101,103
Gloria in excelsis 152
Gnosi 164,192
esseni e 164
Goa 72
Gobat School 10,35,55,57,58,60,63, 180
Golan 91
Golgota 92,102,104,105,115,116, 138,140
tomba d'Adamo 104,140
Gregorio di Nissa
Gerusalemme 108,109,116
Guglielmo II 10,84

Hagia Sion 84,86,91,109,110,111, 119,196

Ipocausti 76
Ippico, Torre di 32,33
Ippolito di Roma 143,151,155
Ircano II 165
Isana, Porta 182
Isawija (villaggio arabo) 150
Islam
ebioniti 148,163

Jarmuk (regione) 69,70
Jose Ben Chalaphta, rabbino 83
Justus Barsabas 140

Ketef Hinnom 103,182

Laterano, sarcofago del 110
Lazzaro 159
Legio X Fretensis 39,86
Levi 175
Liturgici, usi 149ss.
Luca
Davide, promessa di 113,131ss., 141
fonti 132ss.,146ss.,161ss.
Gerusalemme 95,131,133,135, 139
gruppi di battezzatori 161
inni 152
racconto in prima persona 94,95,97
tradizione particolare 136,139,160, 190

Macqaber 132
Madaba, mosaico di 110,196
Maestro di Giustizia 17,20,21, 28,70,136,165,176
identità 166
Rotolo d'Isaia 97
Magnificat 152
Malchia 63
Mamillah 182,183
Manaen (profeta essenico) 24,31, 128
Manaen (profeta cristiano) 60,128
Marco (*v.* Giovanni Marco)
Marco di Gerusalemme 101
Marco Vipsanio Agrippa 173
Maria di Betania 150,159
Maria (Madre di Gesù) 84,152
tomba 114,115,125
Maria (Madre di Giovanni Marco) 96,147
Marta di Betania 150,159
Masada 56,99
Masbotei 68

Mattia di Gerusalemme 129,142
Maximonas di Gerusalemme 100, 107
Me'a She'arim (quartiere ebreo-ortodosso) 11
Melitone di Sardi 86,102,138
Menzogna, uomo di 176
Mezudat Chasîdîm 19
Midrash (=esegesi) 189
Mikwew (*v.* Bagni rituali)
Miqsat Ma'ase ha-Torah (4QMMT) 28,291
Mishna 66,178
Monachesimo
  esseni 148
Montanisti 158
Moza 181,182

Nachman von Brazlaw (rabbino 198
Narciso di Gerusalemme 103
Naum, *pesher* sul profeta 166
Naveh (Batanea) 91
Nazaret 149
Nunc dimittis 125,152

Odi di Salomone 8
  parenti del Signore 191
  Qumran 152
Oliveto (*v.* Ulivi, Monte degli)
Omayyadi 47
Onia III 166
Opere della Legge 191
Origene 102,105
  Sion 117,138,196
Ossari 79,136-137,182,183

Pacifismo (dei primi cristiani) 151
Panfilia 106
Paolo 70,123,128,133,142,163,176
Pasqua
  controversie sul computo ebraico 103
Passione, cronologia della 158
Pella 100
  fuga della comunità primitiva a 98,120,194
Pellegrino di Bordeaux 107,108,141
Pentecoste (crist.) 84,85,92,109,113 116,125,126,128,129,130,131
"Piano superiore" (Cenacolo) 110, 113,114,117,118,119
  Pentecoste 85,92,94,119,125
  sinagoga 95
  uso neotestamentario 94ss.
  uso veterotestamentario 95,178
Pietro 94,96,113,125,126,131,138, 144,149,153
Pietro Diacono 141
Pietro di Sebaste 117
Pietro l'Iberico 116
Pilato 79
Platone 146
Plinio il Vecchio 173
Preghiera
  orientamento luoghi di 154,156
  tempi di 151,153ss.
  cristianesimo primitivo 153ss.
  esseni 154ss.
Profeti e profetesse
  cristianesimo primitivo 148
Profeti, Vite dei 138ss.
Psefino, Torre di 32,33,35
Pudenziana, mosaico di s. 110

Qumran
  abitanti 17,25,170,172
  accampamento militare 63-64,180
  archeologia 19ss., 166ss.
  bagni rituali 31,58,59,62,181ss.
  calamai 168
  carestia 22

ceramica 166,167,170,183
culto sacrificale? 21ss.
distruzione 80
esseni (*v.*Esseni) radicali 18,25
fortezza? 19ss., 170,184
grotta 1 175,178
grotta 3 65ss.,176,177,185
grotta 4 66,170,172,178,191
grotta 5 178
grotta 7 170,172,186
grotta 11 178
grotte 170,172,174,199
inizi insediamento 166
interruzione nella storia dell'insediamento 22ss.,166,167
jachad (= unione) 65,146ss.,174
lampade ad olio 172
lastre d'argilla (come panche?) 167ss.
leviti 31,57
manoscritti e comprensione
Nuovo Testamento 123ss.
mebaqqer (= soprintendente) 143,189
olio per l'unzione? 185
ostrakon 173ss.,177,189
Papyri (7Q) 186ss.
Plinio il Vecchio 19,173
radiocarbonio, test del 175ss.
riunione, luogo di 31
rotoli 17ss.,160,168,172,175ss., 184,199
sadducei? 17
scriptorium? 168
Secaca 20,68,177
sepolture a inumazione 80
solare, calendario e orologio 18,156,168,191
strade 169,177
tende 170
terremoto 23
tombe 76,182,183,184,199
villa? 21ss.,167,170,184

Rabbinica, letteratura 81,193
Ramot (luogo presso Gerusalemme) 182
Recab 63
Recabiti 62,63,170
Roma
esseni 128,193
Rotolo della Guerra (1QM) 53,57, 62,81
Rotolo del Tempio (11QMiqd) 28ss.,52,53,56,57,58,62,64,130, 157,178,179, 180
Rotolo di Rame (3Q15) 19,65ss., 70,71,72,79,129,176ss.,185,199
datazione 65
elenco nascondigli tesori nascosti 176ss.
latrine 55,180

Sadducei 24,25,79,124,125,160
Sadociti 25,125,163
Saffira 144,145,146,148
Saladino 48
Sale, città del 20
Salomone
impianti idrici di 66
Portico di 95,145
Tempio di 178
Samaritani
diaspora 127
esseni 99
Santo Sepolcro 105,106,107,116
Schuafat
sinagoga 91
Secaca (Qumran) 20,68,177
Seleucidi 132
Sepphoris 150,198
Signore, parenti del 96ss.,100,101, 103,139,141,152,186,190

Siloe 10,32,33,35,39,74
Simeone Bar Cleofa 99,100,101,103
Simone II 166
Simone III 166
Simone figlio di Boethos 29ss.
Simone il Giusto 142
Simone il lebbroso 150
Simone l'Esseno 125
Sinagoghe 91ss.,179
  degli alessandrini 194
  nicchia della *Torah* 91ss.
Sion (collina orientale) 132
Sion (collina sud-occidentale) 10, 11,71,78,101,113,117,118,120, 131ss.,138,162,183,193,196,200
  Adriano 86,99
  Aelia Capitolina 39,41,102,138
  archeologia 41,81,179
  bagni rituali 59ss.,149,181
  basilica bizantina 109ss.,111,112, 117
  Cenacolo 82,84,85,88ss.,114,195
  chiesa superiore degli Apostoli 92,116-117, 196
  cimitero armeno 46,75,85
  cimitero protestante 11ss.,200
  cisterne 71,183
  come collina escatologica 137-141
  costruzione epoca romana 86ss.
  crociati 84,111
  Epifanio 107ss.
  Eusebio 85,118,137ss.
  Gesù 134
  giardino armeno 41
  giardino greco 60,61,76,196
  Girolamo 118,119
  giudeo-cristiani 97,102,106
  Hagia Sion (*v.*)
  lacuna insediamento esseni 84ss.
  Luca 130ss.
  Maria (Madre di Gesù) 84,115,152
  Melitone di Sardi 86,102
  murus Sion 107,117
  Nuovo Testamento 85,133
  Origene 117,138,196
  porta 9,49
  quartiere armeno 86
  resti bizantini 85ss.,109,116-117, 196,199
  S. Maria in Monte Sion 84ss.,110, 112,116
  seminario greco-ortodosso 198
  sinagoghe 88ss.,194
  tombe 79,138,182,183,195
  tradizione cristiana 130,181
  veterotestamentaria 73
Sion (monte del Tempio) 132ss., 194
Siria
  giudeo-cristiani 153,191
Solare, calendario 29,140,156ss., 191
  montanisti 158
  cristianesimo primitivo 158,191
Soprintendente esseni = *episkopos*
  cristianesimo primitivo 143,189
Sorte (elezione tirando la)
  comunità primitiva 142ss.
  Qumran 142
Stefano 126
  discorso 190
  persecuzione 124
Stobi (Dalmazia)
  sinagoga 95

Tabgha 200
Tabita 94
Talpiot (Est)
  tombe 79,183
Tell Masos
  bagno rituale 59
Templari, comunità dei 10

Teodosio I 109,110
Terapeuti 127,152
  canti 152
Tertulliano 151
Tesoro, Grotta (siriaca) del 105
Thamna, territorio di 80
Thebuti (membro di una setta giudaica) 68
Timorati di Dio 145
Tito 85,99,100
Tombe 76,79,132,182
  per famiglie 182
  scavate in profondità 182
Traiano 194
Transitus Mariae, apocrifo cristiano 115
Troade (comunità cristiana) 94
Tyropeion, valle del 33

Ulivi, Monte degli 73,99,116,118, 119,149,150,181

Vangelo di Marco
  esseni 161
Vasca battesimale 150
Veglie notturne 155
Vescovo
  con poteri monarchici 143,189
  mebaqqer 143,189
Vespasiano 98,99

Wadi en-Nar 73

Zeloti 99

III. INDICE DEGLI AUTORI

Abegg, M. G. 29,165,176,177,186, 191,192,198
Abel, F. M. 15,48ss.,60,93,119
Adam, A. 126,148
Adamson, J. B. 97,136
Adan, D. 35
Adler, N. 93
Ådna, J. 190
Aharoni, Y. 172
Aland, B. 114
Aland, K. 114
Albani, M. 168,191
Albright, W. F. 7
Allegro, J. M. 122,123
Alliata, E. 12,41,196,197
Alvaréz Valdés, A. 191
Amersfoort, J. van120
Amit, D. 181,183
Amusin, J. 28
Anderson, G. 149
Arav, R. 198
Arrubas, B. 185
Attridge, H. W. 101
Aubineau, M. 114
Audet, J. P. 128,173
Augustin, M. 132
Aune, D. E. 161
Avigad, N. 59,76,85
Avenary, H. 153
Avi-Yonah, M. 39,42,48ss.,88ss., 90,107,108

Baarda, T. 109
Bagatti, B. 41,84,90,92ss.,103,105, 108,118,149,195
Bahat, D. 91,105,181
Baier,W. 88
Baigent, M. 176
Baillet, M. 65,148,187
Baldi, A. 84,85,88,96,115
Bammel, E. 25
Bar-Adon, P. 22,69
Bardtke, A. 28,65,66,148
Barkay, G. 44,103
Bartetzko, D. 199
Bauckham, R. J. 98,102,136,189, 194,198
Bauer, J. B. 23,123,198
Bauer, W. 114
Bauernfeind, O. 33,51
Baumgarten, A. I. 193
Baumgarten, J. M. 21,24,27ss.,64, 129,148,156
Baur, F. C. 163
Bea, A. 8ss.
Beall, T. S. 20,26,27,83,156
Beardslee, W. A. 142
Beatrice, P. F. 192
Beckwith, R. 21,152,156
Beer, G. 73
Ben-Arieh, Y. 51
Ben-Dov, M. 103
Benoit, P. 19,149,157
Berger, K. 123
Bergmeier, R. 80,175,181,182
Bertrand, D. 196
Betz, O. 12,17,20,40,82,123,127, 130,150,160,173,176,184,188, 192,193
Beyer, K. 95,177,178,198
Bieberstein, K. 33,47,83,181,193, 194
Billerbeck, P. 27,29,95
Billig, Y. 182
Bittner, W. J. 12,82,125
Black, M. 40,48,99,123,148,157,162

Blanchetière, F. 194
Blinzler, J. 157
Bliss, F. J. 35,36,39,40,42ss.,60
Bloedhorn, H. 83,181,194
Bludau, A. 110
Boccacini, G. 165
Bockmuehl, M. 83,101,104,139,143, 151,195
Boer, M. C. de 192
Böhlemann, P. 190
Bösen, W. 83
Boismard, M. É. 149,187
Borgehammar, S. 103
Bowman, J. 99
Bradshaw, P. F. 153
Braun, H. 123,124,130,144,145
Bremer, J. 197
Brock, S. P. 88
Broek, R. van den 104
Brooke, G. J. 28,30,31,56,62,135, 159,161,188,190,191,192
Broshi, M. 18,20,39,41,42,49,75ss., 85,127,166,168,169,170,175
Brown, R. E. 161
Brownlee, W. H. 7,82,154
Bruce, F. F. 96,128,134,161
Buchanan, G. W. 133,159,161
Bühlmann, W. 82
Bultmann, W. 13
Burchard, C. 126,173
Burger, E. 102
Burgmann, H. 70,82
Burini, B. 195
Burkhardt, H. 151,182,195
Burkitt, F. C. 96
Burrows, M. 7,55
Busse, H. 105,120
Buth, R. 152

Cadbury, H. J. 95
Callaway, P. R. 20,22,70
Campbell, R. A. 189
Canciani, M. 198
Cancik, H. 96
Cansdale, L. 29,69,170,174
Capper, B.J. 9,82,144,145,146, 189,198
Caquot, A. 63,159
Carmel, A. 11
Carmignac, J. 26,153,157
Carson, D. A. 136
Caufield, J. 173
Chambon, A. 168
Charles, R. H. 73,124,168
Charlesworth, J. H. 9,17,22,25,30, 63,73,82,97,115,123,124,147, 153,157,158,161,174,188,198,199
Chen, D. 12,30,42,44,46,71,181
Chiat, M. J. S. 90
Chilton, B. D. 159,192
Chyutin, M. 12,129,178,179
Classen, W. 53
Clementz, H. 57
Collins, J. J. 139,189,192
Conde, A. L. 154
Conder, C. R. 35,36,57
Contenson, H. de 176
Cook, E. M. 124,165,176,177,184, 186,198
Coppens, J. 123
Corbo, V. 94
Cornfeld, G. 82
Cross, F. M. 20,65,123,173
Crossan, J. D. 189
Crown, A. D. 20,127
Crüsemann, F. 59
Cullmann, O. 8,12,13,70,153,161

Dalman, G. 15,36,49ss.,57,141,178
Daniel, C. 24,25,50,127
Daniélou, J. 70,122ss.,128,139,140, 153,154,158,161,195

Daumas, F. 148
Davids, P. H. 97,190
Davies, W. D. 133
Davies, P. R. 156
Decoster, K. 132
Deichgräber, R. 152
Deines, R. 12,59,188
Delcor, M. 30ss.,70,82,123,157,159
Dequeker, L. 132
Desprez, V. 148
Desreumaux, A. 84
Deubler, A. 82
Devos, P. 109
Dickie, A. C. 35
Diekamp, F. 141
Dimant, D. 17,18,20,23,28,66,70, 80,81,83
Dölger, F. J. 175
Donahue, D. J. 175
Donceel, R. 167
Donceel-Voûte, P. 20,167
Donner, H. 108
Drijvers, H. J. W. 153
Drori, A. 23ss.
Dunn, J. D. G. 191
Dupont, J. 136
Dupont-Sommer, A. 48,122

Eisenberg, E. 59
Eisenman, R. H. 123
Eldar, Y. 81
Elder, L. B. 65,184
Elgvin, T. 130,189
Ellis, E. E. 124,157
Emerton, J. A. 53,55,57,83
Engel, M. 40
Epp, E. J. 18,123,124
Erlich, Z. H. 181,183
Esbroek, M. van 105,109,139
Eshel, E. 166,167,173
Eshel, H. 12,79,168ss.,173,177,181, 183
Evans, C. A. 123,159,192

Fabry, H. J. 23
Farris, S. C. 152
Faust, A. 183,198
Fee, G. D. 161
Feld, H. 161
Feldman, L. H. 27
Feuillet, A. 161
Figueras, P. 80
Finegan, J. 83,94
Finger, J. 185
Finkel, A. 98
Fitzmyer, J. A. 123,124,130,131,139, 153,157,159
Fleming, J. 83
Fletcher-Louis, C. H. T. 190
Flusser, D. 9,22,23,70,104, 152,158, 164, 188-189,198
Focant, C. 160,186
Fossum, J. 99
Frank, K. S. 148
Frankel, Z. 27
Frend, W. 176
Frey, J. 191
Friedman, D. M. 62
Fujita, N. S. 123

Gaechter, P. 157
Galling, K. 72
García Martínez, F. 20,70,95,109, 159,176, 188,192
Garitte, G. 106
Gat, Y. 79
Gempf, C. J. 145
Géoltran, P. 152
Gerhardsson, B. 8,133
Gese, H. 132
Geva, H. 41,47,60,86,103,181,182, 183,193

Gianotto, C. 192
Gibbins, H. J. 155
Gibson, M. D. 96
Gibson, S. 41
Giet, S. 128
Ginzberg, L. 179
Gisler, M. 91
Glessmer, U. 168
Glusser, D. 137
Godet, F. 9,47
Goering, W. 57
Golb, N. 19ss.,69
Goodman, M. 19,27,128
Goppelt, L. 151
Goranson, S. 21,69,81,126,168,173, 190,198
Goudoever, J. van 129
Grässer, E. 136,143
Grappe, C. 83,130,134
Gray, B. C. 98
Greenfield, J. C. 175
Greenhut, Z. 79
Grego, I. 108,114,140
Grelot, P. 73
Griffin, D. 185
Grotius, H. 189
Guillaumont, A. 148
Gunther, J. J. 98,161
Gustafsson, B. 98
Gyselen, R. 167

Haacker, K. 40
Haag, H. 88,152
Haase, W. 11,103,128,161,189,192, 198
Hachlili, R. 184
Hafeman, S. J. 190
Hahn, F. 137
Hamburger, J. 27,81
Har-El, M. 20,39
Harnack, A. von 101
Harrington, D. J. 102
Harvey, A. E. 102
Hata, G. 101
Heckel, U. 198
Heid, S. 131,133,155
Hemer, C. J. 145
Hengel, M. 17,30,66,82,96,97,124, 126, 127,143,147,152,161,175, 198
Herr, M. D. 194
Heyer, F. 82
Hilgenfeld, 9,47,63,68
Hinson, E. G. 193
Hirschberg, J. W. 92
Hirschfeld, Y. 172,173,180
Hjerl-Hansen B. 158
Hoade, E. 49,116
Hoehner, H. W. 24
Hofius, O. 190
Hofmeir, B. 168
Holl, K. 104
Horbury, W. 51,192
Horgan, M. 22
Hüttenmeister, F. 90,95
Humbert, J. B. 21ss.,168
Hunger, H. 160,187
Hyldahl, N. 68

Isaac, B. 79
Isaac, E. 17,73
Iwry, S. 70,165

Jaeckle, R. 195
Jaubert, A. 105,128,142,156ss.
Jeremias, J. 17,104,139,140,143,153
Jones, A. H. 47
Jones, D. 152
Jones, V. 185ss.
Jonge, M. de 139
Johns, L. J. 9
Johnson, A. F. 187
Johnson, L. T. 190
Johnson, S. E. 16

Jull, A. J. T. 175
Jungmann, J. A. 154,155

Kampen, J. 159
Kapera, Z. J. 31,49,66,82-83,184,192
Kautsch, E. 73
Keel, O. 22,69
Kehl, N. 104,161
Kenyon, K. M. 40,41,84ss.
Kertelge, K. 142
Kippenberg, H. G. 136
Kirchschläger, W. 123,198
Kirkasios, T. G. 83
Kittel, G. 97
Klauck, H. J. 48,144
Klein, S. 52
Klijn, A. F. J. 109,194
Kloner, A. 35,79,182
Kloppenburg, J. S. 189
Knibb, M. A. 74
Knights, C. H. 170
Koch, G. A. 99
Koester, C. 98
Kohler, O. 10,84
Kooij, A. van der 97
Kopp, C. 15,85,93,96,116,117
Kosmala, H. 15ss.,83,126,127,146
Kraeling, C. H. 91
Kraft, H. 63
Krauss, S. 107
Kremer, J. 127
Kretschmar, G. 105,120,155
Kroll, G. 93,110,169,171
Krüger, J. 199
Küchler, M. 22,69
Kuhn, H. W. 191
Kuhn, K. G. 8,63,147,155,191
Kuhnen, H. P. 183
Kutscher, E. Y. 97

Labrousse, M. 194-195
Läpple, A. 186,198
Lagrange, M. J. 9,27,48,96
Lake, K. 95
Lange, A. 191
Laperrousaz, E. M. 20,23,45-46, 132,173,176
Lapide, P. 83
LaSor, W. S. 47,59
Laurentin, R. 148
Layton, B. 105
Leclerq, H. 92
Lederman, Y. 194
Lefkovits, J. K. 178
Leigh, R. 176
Leivestad, R. 162,163
Levine, B. 180
Levine, L. I. 59,91
Licht, J. 129
Lichtenberger, H. 123,127,188
Lifshitz, B. 103
Lightfoot, J. B. 9,27,47,128
Limor, O. 88
Lincoln, A. T. 151
Lövestam, E. 142
Loffreda, S. 94
Lohfink, G. 150,160
Lohfink, N. 152
Lohse, E. 27,133
Longenecker, R. N. 124
Longstaff, T. W. 199
Lozupone, F. 196
Lüdemann, G. 98
Lupieri, E. 190
Luria, B, Z. 70,71

Maass, H. 123
Mack, B. L. 189
McCarter, P. K. 69,177,178
Mackowski, R. A. 42,52,82,126
McNamara, M. 48,60,143
McRae, G. W. 18,123,124
McRay, J. 47

Magen, Y. 23ss.
Magnani, G. 198
Magness, J. 167ss.,172
Magnin, J. 161,163
Magris, A. 192
Maier, J. 30,123,125,178,180,191
Maier, P. L. 82
Mann, S. 92
Manns, F. 12,82,93,105,106,115,140, 193,196
Maoz, Z. U. 47,91
Maravall, P. 102,109ss.
Marcheselli-Casale, C. 189
Marcus, R. 26
Mare, W. H. 15
Margalit, S. 12,42ss.,59,60,71,76,82, 181
Mariès, L. 143
Marshall, I. H. 125
Martin, R. A. 162,198
Maser, P. 97
Maudsley, H. 57
Mayer, B. 16,49,59,82,83,162,186, 187,192
Mayer, R. 98,123
Mazar, B. 44,82,132
Mealand, D. L. 144,146
Medala, S. 82
Mendels, D. 30
Merk, O. 136,143
Meshorer, Y. 140
Meyer, B. F. 134
Meyer, R. 8
Meyers, C. L. 150
Meyers, E. M. 149,150
Michel, O. 12,33,47,51,82,149
Milgrom, J. 65,180
Milik, J. T. 19,25,29,55,65ss.,70, 73,93 187,195
Millar, F. 48
Mimouni, S. C. 9,90,93,100,117,175
Mohrman, C. 108
Molin, G. 48,123
Mommert, C. 93,107
Monson, J. 47,76
Moyal, H. 183
Muchowski, P. 69,176
Müller, M. 82
Murphy-O'Connor, J. 18,22,48,56, 62,83,123,124,128,182,194,198
Murray, R. 122
Mussner, F. 97,114,136,161,191
Myers, J. M. 132

Nägele, S. 189,198
Nauck, W. 142,151
Nebe, G. W. 160,186
Negoïtsa, A. 127,153
Neher, A. 27
Netzer, E. 59,150
Neusner, J. 59
Nickelsburg, G. W. E. 105,139
Niebuhr, K. W. 188
Niese, B. 27
Noack, B. 130
Nodet, É. 191
Nolland, J. 26
Norelli, E. 191
Norton, G. J. 188

O'Callaghan, J. 160,186
Oort, J. van 120
Oppenheimer, A. 60
Otto, E. 47,91,132

Pace, G. M. 131
Paczkowski, M. C. 195
Page, C. R. 198
Parry, D. W. 176
Pasquali, G. 108
Patrich, J. 105,170,172,177,185
Paulo, P. A. 135

Pelletier, A. 50
Penna, A. 148
Penna, R. 189,190,191,192
Penner, T. C. 190
Perrot, C. 161
Pesch, W. 159
Peterson, E. 154
Petit, M. 28,80,81
Philonenko, M. 48,63,138,139,161
Picard, J. C. 63
Piccirillo, M. 115
Pickering, S. R. 187
Pierre, M. J. 191
Pinkerfeld, J. 88ss.,91,92
Pixner, B. 9,12,16,22,23,25,49,42, 46,55,57, 59,60,64,68,69,71,72, 73,76,82,83,85,88ss.,92,94,98, 109, 110,116,126,137,138,153, 157,161,176,177,179,180,181,195
Ploeg, J. van der 123
Plümacher, E. 146
Power, E. 98
Prete, B. 94
Price, J. J. 35,83
Price, R. 166,169,172,185,186,198
Pritz, R. A. 98,99,194
Puech, É. 9,20,69,71,93,143,166, 177,186,187,188,198

Qimron, E. 28,65ss.,191

Rabinovich, A. 23,25,45,91,127,169, 172, 173,174
Rahmani, L. Y. 182
Rainbow, P. M. 166
Rappaport, U. 17,18,20,23,28,80,81
Rau, E. 133
Rebell, W. 82
Reeg, G. 90
Reich, R. 60,62,76,149,150,168,183
Reicke, B. 125
Reinhold, G. G. G. 82
Reinmuth, W. 190
Renan, E. 70
Renard, H. 60,197
Rengstorf, K. H. 19
Repo, E. 70
Reuss, J. 135
Richard, E. 135
Richardson, P. 51
Rienecker, F. 7
Riesenfeld, H. 8
Riesner, R. 17,20,22,31,35,46,47,49, 70,73,74,85,91,94,95,98,100,101, 104,105,116,117,118,119,123,124, 125,126,135,139,143,147,148,151, 154,156,159,160,161,162,173,176, 181,182,184,185,188,190,192,194, 195,196,198,199
Riessler, P. 73,105,139
Robinson, J. A. T. 82,161
Robinson, S. E. 105,115
Rochman, B. 183,198
Rocco, B. 128
Röwekamp, G. 195
Rogoff, M. 88
Rohrhirsch, F. 160,166,167,168,172, 184
Roitman, A. 173
Roloff, J. 134,142
Rordorf, W. 96,151
Rosenbaum, H. U. 160
Rost, L. 73,81,97
Rousseau, J. J. 198
Rouwhorst, G. 191
Ruckstuhl, E. 12,26,29,31,48,82,128 157,158,159,161,191,198
Rudolph, W. 72

Sabuygal, S. 70
Sacchi, P. 161,191
Safrai, S. 63,103

Sandel, T. 10,42
Sanders, J. T. 161
Satran, D. 139
Schäfer, P. 100ss.,103
Schalit, A. 51,52
Shanks, H. 17,35,69,170
Sharon, M. 28
Schenke, L. 82
Schermann, T. 138
Schick, A. 166,167
Schick, C. 11
Schiffman, L. H. 17,64,180
Schilling, C. 12
Schilling, F. A. 70
Schlatter, A. 100-101,104,105,150, 148,192,194
Schmidt, F. 84
Schmidt, R. 172
Schmitt, G. 35
Schmitt, J. 123,144
Schyneider, G. 94,127,130
Schnackenburg, R. 151
Schneemelcher, W. 62
Schoeps, H. J. 63,70,153
Schottroff, L. 146
Schrage, W. 97
Schreckenberg, H. 98
Schubert, K. 123,125
Schunk, K. D. 132
Schürer, E. 9,23,29,48,66,127,175
Schwank, B. 76,83,140,157,160
Schwarts, D. R. 127,145,146
Schwarz, I. 51
Schwarz, J. 51
Schweizer, E. 125
Seidensticker, P. 48
Seifrid, M. A. 191
Sepp, J. N. 35
Shanks, H. 35,166,178
Siedl, S. H. 148
Simon, M. 98,103
Simons, J. 36,39
Skeat, T. C. 187
Smallwood, E. M. 99,103
Sowers, S. 98
Spick, C. 124,161
Spiess, F. 51,57
Stanton, G. N. 187
Steckoll, S. H. 21
Stegemann, H. 17,18,20,21,24,27-28,29,40,48,64,70,83,123,146,150, 165,168
Stegemann, W. 146
Steiner, M. 198
Steudel, A. 166
Stève, M. A. 48,50,52,72
Stone, M. E. 70,83,139,152,175
Storme, A. 94
Strack, H. L. 27,29,95
Strange, J. F. 12,149,172,173,198, 199
Straubinger, J. 104
Strickert, F. M. 70
Strobel, A. 11,40,59,64,92,140,158
Strugnell, J. 26,66,191
Stuhlmacher, P. 96,97,134,141,191
Stulac, G. M. 97
Székely, E. B. 185

Tabor, J. D. 199
Talmon, S. 153,156
Tan, K. H. 196
Taubes, J. 136
Taylor, J. E. 76,91ss.,113,150,192
Telfer, W. 101,117
Temporini, H. 103
Testa, E. 84,94,105,117,149,191
Theissen, G. 82
Thiede, C. P. 82,160,186,187
Thiering, B. E. 17,30,123,143
Thiersch, H. W. J. 163

Thorion, Y. 66,69
Thornton, C. J. 97
Thurston, B. B. 95
Tighhelaar, E. J. C. 176
Tosato, E. 159
Tov, E.m 175
Trebolle Barrera, J. 20,28,65,188,192
Trever, J. C. 7
Tsafrir, Y. 105,113
Tuckett, C. M. 190
Tushingham, A. D. 40ss.

Uhlig, S. 73ss.
Ulrich, E. C. 169

VanDerKam, J. C. 17,19,123,156
Vaux, R. de 19ss.,25,31,63,65,69,80, 166ss.,187
Vegas Montaner, L. 20,28,65
Vermes, G. 15,27,29,48,66,175,193
Vincent, L. H. 36,48ss.,72,91,93, 119,132
Vööbus, A. 148,155

Waard, J. de 135
Wachholder, B. Z. 17,29
Wagner, S. 63,122,161
Wainwright, P. 88
Walker, P. W. L. 118
Wansbrough, H. 159
Wedderburn, A. J. M. 131
Weinert, F. D. 18
Weinfeld, M. 128,131,143
Weinstein, N. I. 63
Wentling, J. L. 28
Werblowski, R. J. Z. 143
Werner, E. 152
White, L. M. 98
Wieder, N. 70
Wightman, G. J. 181
Wilcox, M. 162
Wilken, R. L. 101
Wilkinson, J. 91,102,109,120
Williamson, H. G. M. 136
Wilson, C. W. 36
Windisch, H. 103
Wise, M. O. 68,69,165,167,168,170, 176,177,184,186,198
Witherington, B. 198
Wolters, A. 66ss.,69,70,177
Wood, B. G. 59,62
Woude, A. S. van der 20,71,95

Yadin, Y. 24,31,39,40,41,46,52,54, 55,58,65,75,81,85

Zahn, T. 9,92,96,98,99,100,106,107, 114,116,118,119,130,150,157,179, 180
Zangenberg, J. 128
Zimmermann, A. 128
Zimmermann, J. 192
Zissu, B. 12,183,195,198
Zwiep, A. W. 190

INDICE GENERALE

Prefazione 7

I. Introduzione 15

II. Il quartiere essenico a Gerusalemme 17

1. Gli esseni e Gerusalemme 17
2. La «Porta dei Esseni» 32
3. Il luogo del «Bethso» 51
4. Una rete di bagni rituali 59
5. I nascondigli del Rotolo di Rame. 65
6. Motivi per la scelta della collina sud-occidentale 72
7. Obiezioni archeologiche e letterarie 75

III. La prima comunità cristiana sulla collina sud-occidentale 84

1. La lacuna di epoca tardo-romana nell'insediamento 84
2. Una lunga costruzione di epoca tardo-romana 86
3. Il primo centro della prima comunità cristiana 94
4. La tradizione del cenacolo 114
5. Cenacolo e sede della prima comunità cristiana . 120

IV. Quartiere essenico e prima comunità cristiana 122

1. Convertiti esseni a Gerusalemme? 122
2. La tradizione cristiana di Sion 130
3. Regole di vita nella Chiesa primitiva 142
4. Usi liturgici 149
5. Gesù e gli esseni. 158

V. Riepilogo 162

VI. Appendice: Nuove scoperte e fonti 165

1. Gli esseni e Qumran 165
2. Gli esseni e Gerusalemme 176
3. Esseni e primi cristiani 184
4. Prima comunità cristiana e quartiere essenico sul Monte Sion 193

Bibliografia 201

Appendice bibliografica. 257

Indice delle illustrazioni. 275

Indice analitico 278

1. Repertorio delle citazioni bibliche e di altre fonti antiche 279
2. Indice dei nomi e delle cose 289
3. Indice degli autori. 299